

تراثنا

كشف اصطلاحات الفنون

تأليف

محمد علي الفاروق التهانوي

المتوفى في القرن الثاني عشر الهجري

ترجم النصوص الفارسية
الدكتور عبد النعيم محمد حسنين

مققه
الدكتور لطفي عبد البديع

راجعته

الأستاذ امين النحوي

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م

تراثنا

كشاف المصطلحات الفنية

تأليف

محمد علي الفاروقي التهانوي

المثوث في القرن الثاني عشر الهجري

ترجم النص من الفارسية
الدكتور عبد النعيم محمد حسنين

مققه
الدكتور لطفي عبد البديع

راجع

الأستاذ أمين النحوي

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي بالقاهرة

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

١ - الكتاب

اللغة ليست مجرد أصوات ينطق بها أقوام من البشر وإنما هي تعبير عن تصور الإنسان للأشياء ومعاناته لآثارها في نفسه ، وأكثر ما يظهر ذلك في اللغة الفطرية ، فهي لشاعريتها تقوم على تمثيل الأشياء وإبرازها بالرمز والإيماء ؛ أما اللغة العلمية فنلها الأعلى / تجريد الألفاظ من شوائب التشخيص ، وتخليصها من آثار الانفعال التي علق بها منذ الوضع الأولى ، ثم تحديد دلالاتها في نطاق الاصطلاح المتعارف عليه بين أهل العلم حتى لا تفضى العبارات إلى لبس يعوق الإلمام بالأحكام العقلية التي تتألف منها القضايا والقوانين .

ذلك أن أدنى صور الحكم العقلي على حقيقة من الحقائق بناء لما في صياغة لفظية ، والعلم لا يعدو أن يكون جملة من القضايا القائمة على علاقات المفردات بعضها ببعض بحيث يؤول الأمر في نهاية المطاف إلى البحث في الألفاظ والكلمات من حيث إنها مادة الحدود وطرائق البرهان ، وهذا مما أفضى بيونكريه إلى أن يقول : إن كل ما يخلقه العالم في صدد حقيقة ما إنما هو الكلام الذي يصدر فيه الحكم على هذه الحقيقة ، ذلك أن اللغة التي يصدر فيها هذا الحكم تتضمن ميتافيزيقا مستقرة لا تكون الحقيقة بدونها حقيقة .

ولهذا الأصل المقرر في فلسفة اللغة نظيره فيما ذهب إليه علماء الإسلام بصدد اللغة وتوقف العلم والمعرفة عليها حتى إن البحث في الألفاظ ودلالاتها يساق وجوده وجود أول مراحل النظر العقلي في الإسلام كما ظهر ذلك في المسائل الكلامية وغيرها .

والعلوم الإسلامية إنما تولدت من البحث في الدلالات وما تفرع عليها من مشكلات مما جعل علماء كل علم يعنون بتمهيده من طريق النظر في ضبط قواعده وإحكام قضاياها .

وإذا كانت قد تشعبت بهم طرق البحث واستكثروا من المسائل فإنهم أداروا تلك الكثرة في نطاق الوحدة ، حيث جملوا موضوع العلم جهة الاتحاد ، تترد إليه جميع المسائل والقضايا التي تنزل محولاتها منزلة أعراضه الذاتية .

وعلى هذا التصور التوحيدي للعلم الإسلامي ينبى ما ذهب إليه القوم من أن تمايز العلوم في نفسها إنما هو بحسب تمايز الموضوعات مما اقتضاهم تصدير العلم بما يعرف عندهم بالمبادئ والمقدمات التي منها معرفة حده لتمييزه بحسب المفهوم ومعرفة موضوعه لتمييزه بحسب الذات ، وكلتا المعرفتين سبيلها الحدود^(١) .

(١) انظر في تفصيل هذه المسألة شرح المقاصد للفتازاني ٧/١ ط استنبول .

على أن من العلوم ماله تعلق شديد بالألفاظ وتحديد دلالاتها بحيث يستدعى النظر فيها البحث في المفردات ومعانيها على حدة كما هو الشأن في علم الأصول والمنطق ، ومنها ما يقع بحث مفرداتها عرضاً في ثنايا الأبواب والفصول كما يقع في العلوم الأخرى .

وقد كان من أثر التوسع في العلوم وكثرة الألفاظ المشتركة بينها مما لا يتأتى استيعابه في كتب اللغة والمعاجم التي اقتضت على المعاني اللغوية أفراد هذا النوع من البحث بالتصنيف ؛ وكان ما قام به أبلارد وألبرتس الكبير وغيرهما من المدرسين لا يعدو أن يكون - كما قال اسبرنجر في مقدمة طبعة المهند من هذا الكتاب - أصداء باهتة لصنيع العرب في هذا الصدد . فهو صنيع كبير ، عنوا فيه تارة بمحدود - أو مصطلحات - علم واحد ، لغوى ديني ؛ وتارة بمحدود مجموعة العلوم ، وخلقوا في ذلك ما خلقوا من آثار . بقي منها ما بقي ، وضاع ما ضاع ، مما لا نستوفى ذكره هنا .

ومن ألفوا في هذا الباب الكاتب الخوارزمي المتوفى سنة ٣٨٧ في كتابه « مفاتيح العلوم » - حيث جمع فيه ما بين كل طبقة من العلماء من المواضع والاصطلاحات رتبها على أبواب العلوم ، والشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ في رسالة « التعريفات » التي رتبها على الحروف الهجائية ، وأبو البقاء الحسيني الكفوي المتوفى سنة ١٠٩٤ في كتاب « الكليات » ، ثم القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكيري الهندي وهو معاصر لصاحب الكشف في « جامع العلوم » الملقب بـ « دستور العلماء » وقد آتاه تأليفا سنة ١١٧٣ .

لكن كشف اصطلاحات الفنون يقع بينها موقفاً حسناً ، فقد استقصى فيه التهانوي بحث المواضع العلمية متدرجاً من الدلالة اللغوية إلى غيرها من الدلالات في شتى العلوم من نقلية وعقائدية ، وتوسع في إيراد المسائل التي اقتضاها البحث معتمداً على الكتب المعتبرة في العلوم المختلفة وعلى آراء الثقات من العلماء والمؤلفين ، وذكر المظان التي نقل عنها يوردها في ثنايا المادة أو في آخرها ، بحيث أضحت الكتاب معلمة للثقافة في الإسلام .

« والتاريخ - كما ذكر اسبرنكير - لا ينبغي أن يكون سجلاً للمواليد وعقود النكاح وتماقب الأفراد ثم الوفيات والجرائم وحماقات الأمراء ، ولكن ينبغي أن يكون مدونة ترصد تقدم الزمن البشري في محيط الزمن .

وإذا كان شأن الأمم التي تنزع العلم الإعجاب بتقديمها وازدراء صنيع أسلافها فإنها بدورها لاقية نفس المصير، فال يونان مع أنهم ظلوا كما قال أفلاطون أطفالاً كانوا يحرقون من عدام من الأمم والشعوب التي سبقتهم في مضمار الحضارة وظل الآقب الذي أضفوه على هؤلاء ويوحى بمعنى الهمجية عالقاً بهم إلى يومنا هذا، والمرب وهم أكثر الناس نفراً بإيمانهم إنما يسمون عصر ما قبل النبوة عصر الجاهلية . وما أقل تقديرنا لدور المسلمين في التنمية العقلية وهم أسلافنا الأذنون في تمثيل الحضارة ؛ بل إن جمهرة الذين يحاولون إنصاف العرب أحد رجلين : رجل لا يعلم أو رجل لا يستطيع أن يقدر الدورة الحضارية لمن كانوا موضوع بحثه وتقصيه ، ولا يستطيع أن يحلمهم في مكانهم من التاريخ العالمي .

على أن الأجيال المقبلة رغم ما نتخيله من بلوغنا تمام الحضارة سيضعون تطلعننا العقلي مع تطلع العرب ، وسيعدون هذا وذاك خطى متعاقبة نحو تطور أسمى للعقل البشري ، ومن أجل ذلك لا ينبغي لأحد أن يقلل من أي بحث شغل الأمم في عصور صعودها .

والمرجو أن يتقبل كل من يشدو الفلسفة والفنظر العقلي في التاريخ نشر هذا الكتاب بقبول حسن فهو يعد مهلة للاصطلاحات العلمية عند المسلمين .

ونحن نقول إن تاريخ الإسلام لا يتمثل في الأخبار والحوادث ولا في التراجم والوفيات وإنما يتجلى في الحركات الفكرية والتصور العلمي للوجود ، وإذا كان البحث في ثقافة الإسلام قد أتى من شيء فإنما أتى من التعلق بأذيال التاريخ الخارجي والتشبث بالطفيليات الإخبارية التي أخفت الحقائق وحجبتها عن الأنظار .

وعلى أن هذا الجانب الروحي كان أخصب نواحي التراث الإسلامي وأكثرها دلالة على ما سماه ابن خلدون كثرة العمران قال : « اعتبر ذلك بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة لما كثر عمرانها صدر الإسلام كيف زخرت فيها بحار العلم وتغننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين ، ولما تناقص عمرانها انطوى ذلك البساط وفقد العلم والتعليم بها وانتقل إلى غيرها من الأمصار »^(١) .

ثم كان هذا الجانب أبقى من غيره على الزمن وأكثر تأثيراً في مجرى التاريخ الإنساني بحيث إن زوال السلطان السياسي للإسلام عن الأندلس لم يعق استمرار إشعاعه الثقافي على العالم الأوربي في العصر الوسيط .

٢ — المؤلف

والتهانوى مصنف الكشف حسنة من حسان الإسلام الهندى ، ليس له ترجمة فيما نعلم إلا ما ورد عنه فى كتاب نزهة الخواطر للعلامة عبد الحى الحنفى ، وقد كتب بها إلينا أحد علماء الهند وأكثر ما فيها منقول عما ذكره المصنف عن نفسه فى مقدمة كتابه ؛ وذكر بروكلمان التهانوى (ملحق ٢ ص ٦٢٨) واقتصر على إيراد اسمه والتاريخ الذى كتب فيه دون أن يشير إلى مصادر لترجمته .

وهو محمد أعلى بن شيخ على بن قاضى محمد حامد بن مولانا أنقى العلماء محمد صابر الفاروق السنى الحنفى الهانوى نسبة إلى تهاه موطنه فى الهند ، أما الفاروق فنسبة إلى الفاروق عمر بن الخطاب ، وإليه رضى الله عنه كانت تنسب دويلة الفاروقيين فى خنديش ، وقد استقلت من دلهى عقب وفاة فيروز تغلق فى أواخر القرن الثامن الهجرى وعمرت إلى أوائل القرن الحادى عشر . ثم هو من أهل القرن الثانى عشر فقد كتب سنة ١١٥٨ هجرية الموافقة سنة ١٧٤٥ ميلادية فى عصر آذنت فيه إمبراطورية المغول بالأفول .

والثقافة الإسلامية فى الهند ليست وليدة هذا العصر ، وإنما تأصلت جذورها منذ أيام الفزنويين ، فقد أقاموا المآهد العلمية التى كانت تعرف وقتئذ بالمدارس ومن أشهرها المدرسة التى أنشأها السلطان محمود فى غزنه جمل يؤمها الطلاب من جميع أنحاء آسيا وإيران ، وكان بلاطه مثابة للعلماء والمفكرين والأدباء كالبيرونى والفردوسى والدقيقى كما كانت المكتبة التى أنشأها فى فناء المدرسة من أكبر المكتبات فى العالم الإسلامى ؛ ومن بعد غزنه انتقل مركز العلم إلى لاهور ، ومنها إلى دلهى ، ثم تعددت البيئات العلمية فى الهند على أثر تحول العلماء إلى عواصم المقاطعات بعد الغارة التى شنها تيمور سنة ١٣٩٨ م فكثرت المدارس فى الحواضر ونمت دور العلم فيها ، ومن المدن التى ازدهرت فى تلك الحقبة مدينة جونبور التى لقبت فى عهد السلطان إبراهيم شاه المأمون بشيراز الهند .

وأطردت الحركة العلمية فى عصر المغول ، وكان لأباطرتهم عناية بالعلم وأهله فاستقدموا العلماء وأجزلوا لهم العطاء ، وكان ممن قدموا أيام الإمبراطور الأكبر (٩٦٤ — ١٠١٤ هـ) الميرفتح الله الشيرازى أحد نوابغ عصره فى العلوم العقلية والنقلية .

وإذا ذكرت العلوم الإسلامية فى هذا العصر ، فإنما تذكر بالإمبراطور العالم اورنگ زيب الذى لقب بـالمسكبر (١٠٦٩ / ١٦٥٨ — ١١١٩ / ١٧٠٧) وقد حرص على نشر الإسلام وعقيدة أهل السنة وكان يتولى التدريس بنفسه للطلاب ، ومن مآثره الفتاوى الهندية وهى من أشهر المطولات فى فروع الفقه على مذهب الحنفية وتعرف بالفتاوى المالكية نسبة إليه .

ولعل التهانوى قد أدرك طرفاً من عصر هذا الملك فقد كانت وفاته سنة ١١١٩ وتناثر عقد الدولة من بعده ، والتهانوى كتب كما ذكرنا سنة ١١٥٨ .

ومن نبغوا في هذا العصر وقبيله بقليل العلامة محمود الجونفوري صاحب الشمس الهازغة في الطبيعيات والعقليات ، ومولانا عبد الرشيد صاحب الرشيدية في المناظرة ، ومجدد الألف الثاني عشر العالم الرباني الشيخ أحمد السرهندي ، والشيخ عبد الحق الحدث الدهلوي صاحب التصانيف ، ثم قطب الزمان إمداد الله التهانوي الفاروق الصابري المهاجر المكي .

ويؤخذ مما ذكره المؤلف أنه نشأ في بيت علم ، فقد تعلم على والده في العلوم العربية والشرعية ، أما العلوم العقلية والطبيعية فقد طالع مختصراتها الموجودة عنده واقتبس منها — على حد قوله — المصطلحات أثناء المطالعة .

وكان من ثمرة ذلك تصنيف هذا الكتاب الذي استغرق منه بضع سنين ضمنه مصطلحات العلوم العربية من صرف ونحو وغيرها ثم مصطلحات العلوم الشرعية من كلام وأصول وفقه ثم العلوم الحقيقية كالمنطق والحكمة وعلم العدد والهندسة والطب ، وصدر الكتاب بمقدمة في بيان العلوم المدونة وما يتعلق بها ، وصنف المواد أبواباً وفصولاً ، الباب باعتبار أول الكلمة والفصل باعتبار آخرها .

* * *

وقد اعتمدنا في نشر الكتاب على ثلاثة أصول :

أولها مصورة لمسودة المؤلف المخطوطة بمكتبة ليتون بجامعة عليكرة تحت رقم ٦ علوم عربية وهي مخطوطة بقلم تعليق تحت كتابة سنة ١١٥٨ ، وفي حواشها تصويبات واستدراكات على ما في متن الكتاب ، وتقع في ٦٤٥ ورقة وأسطرها ٢٥ سطراً في المتوسط .

وقد كان من توفيق الله تعالى اهتداؤنا إلى هذا الأصل الفريد في فلم لمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية صورته بعثة المعهد أثناء عملها في الهند وتولت دار الكتب بالقاهرة تكبيره ، ذلك أنه إلى ماله من قيمة تاريخية في توثيق المتن وتحريره قد أعاننا على تصويب كثير من الأخطاء والتصحيحات التي وقعت في الطبعين السابقتين على طبعتنا .

والثاني مطبوعة الهند وهي في مجلدين كبيرين صفحتاهما ١٥٦٤ صفحة كبيرة وفي آخرها الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية لنجم الدين القزويني المعروف بالكاتبي .

وقد طبعها جمعية البنغال الآسيوية ضمن سلسلة المكتبة الهندية سنة ١٨٦٢ بتصحيح المولوي محمد وجيه والمولوي عبد الحق ، والمولوي غلام قادر واهتمام الويس اسبرنجر التيرولي ووليم ناسوليس الأيرلندي ، وفي هذه الطبعة زيادات رأى الناشر إضافة إلى الأصل الذي دونه المصنف ذلك أن الغرض منها كما جاء في المقدمة « لم يكن نقل المتن على علته بصوابه أو خطئه كما دونه المصنف بل تزويد القارئ بالخبر اليقين ، ومن أجل ذلك عمد الناشر إلى الإحالة على الكتب التي استخدمها المصنف كلما تسنى لهم ذلك مما مكنهم من تصويب

المتن في كثير من الأحيان ، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك فأضافوا مواد جديدة ، لكنهم لم يحترثوا على إيراد إيضاحات وشروح من عندهم وإنما حذفوا حذر المؤلف في النقل عن الأصول ثم ميزوا الزيادات الجديدة وعزوها إلى مصادرهما ؛ وإن رجلاه مثل علم المولوى محمد وجيه وقد اضطلع أكثر من غيره بمعبء تصحيح هذه الصفحات لأهل لهذا الصنيع .

الثالثة مطبوعة الآستانة وقد طبعت سنة ١٣١٧ وهى جزء من الكتاب ينتهى بفصل الياء من باب الصاد ويقع فى ٩٥٥ صفحة من القطع المتوسط ثم خمس صفحات تتضمن استدراكات على الأخطاء الواردة فى الكتاب .

ولا تختلف هذه الطبعة عن طبعة الهند إلا فى أن مصححها ذيلها بمحاشى نقل مادتها عن مصادر المصنف ووضمها فى آخر الصفحات .

أما نحن فقد جعلنا نسخة المؤلف الأصل الذى اعتمدنا عليه مع مقابلته بما فى الطبعتين المذكورتين ، وأثبتنا ما فيها من زيادات نبهنا عليها فى مواضعها وحرصنا على الرجوع - ما أمكن - إلى مصادر المصنف وأثبتنا فى ذيل الصفحات مواضع النقول فى مظانها ليرجع إليها من شاء ، وقد كلفنا ذلك مشقة أدى إليها خلل أكثر الكتب من الفهارس التى تعين على الاهتداء إلى المراد .

ثم التزمنا تعريب العبارات الواردة باللغة الفارسية ، وأثبتنا الترجمة العربية فى صلب الكتاب بين حاصرتين ، وجعلنا الأصل الفارسى المقابل لها فى ذيل الصفحات ، وقد تولى ذلك زميلنا الدكتور عبد النعيم حسنين .

وقد بذل أستاذنا أمين الخولى غاية الجهد فى مراجعة الكتاب ، وكان لظرفه السديد أثر كبير فى حل كثير من المشكلات المستعصية ، وتولى صديقنا الدكتور جوده هلال تصحيح تجارب الطبع لاضطرارى إلى السفر .

والله نسأل أن يسدد خطانا ويمينا على إتمام الكتاب إنه ولى التوفيق ؟

لطفى عبد البديع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى خلق الإنسان ، وعلمه البيان ، وخصّصه بروائع الإحسان ، وميّزه بالعقل الغريزى وأتمّ العرفان ، والصلاة على من وجوده رحمة للعالمين ، محمد رسول الملائكة والثقلين أجمعين ، أفضل مجموع الملائكة والمرسلين ، وعلى آله وأصحابه الذين بهم طلع شمس الحق وأشرق وجه الدين ، واضمحلّ ظلام الباطل ولمع نور اليقين .

وبعد : يقول العبد الضعيف (محمد أعلى بن شيخ على بن قاضى محمد حامد بن مولانا أتقى العلماء محمد صابر الفاروقى السنى الحنفى التهانوى) إن أكثر ما يُحتاج به فى تحصيل العلوم المدوّنة والفنون المروّجة إلى الأساتذة هو اشتباه الاصطلاح ، فإن لكلّ علم^(١) اصطلاحاً خاصاً به إذا لم يُعَلِّمْ بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء إليه سبيلاً ، وإلى انقهامه^(٢) دليلاً .

فطريق علمه إمّا الرجوع إليهم أو إلى الكتب التى جُمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر وحدود الأمراض فى علم الطب ، واللطائف الأشرفية ونحوه فى علم التصوف .

ولم أجد كتاباً حاوياً لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس وغيرها ، وقد كان يختلج فى صدرى أوان التحصيل أن أوّلف كتاباً وافياً لاصطلاحات جميع العلوم ، كافياً للمتعلم من الرجوع إلى الأساتذة العالمين بها ، كي لا يبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجةٌ إليهم إلا من حيث السند عنهم تبرّكاً وتطوعاً .

فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية والشرعية من حضرة جناب أستاذى ووالدى شمرت عن ساق الجد إلى اقتناء ذخائر العلوم الحكيمية الفلسفية من الحكمة الطبيعية^(٣) والإلهية والرياضية كعلم الحساب والهندسة والهيئة والاسطرلاب ونحوها ، فلم يتيسر تحصيلها من الأساتذة ، فصرفتُ شطراً من الزمان إلى مطالعة مختصراتها الموجودة عندى فكشفها الله تعالى علىّ ، فاقبست منها المصطلحات أوان المطالعة وسطررتها

(١) ساقطة من ل و د

(٢) فى ل و د : انقهامه ، وفى القاموس مادة (فهم) الانقهاهم لحن

(٣) فى ل و د : الطبيعة

على حدة في كل باب باب^١ يليق بها على ترتيب حروف التهجى كي يسهل استخراجها لكل أحد، وهكذا اقتبست من سائر العلوم فحصلت^(١) في بضع سنين كتاباً جامعاً لها .

ولما حصل الفراغ من تسويدها سنة ألف ومائة وثمانية وخمسين جعلته موسوماً وملقباً بـ «كشف اصطلاحات الفنون» ، ورتبته على فنين : فن في الألفاظ العربية ، وفن في الألفاظ العجمية .

ولما كان للعلوم المدونة نوعٌ تقدم على غيرها من حيث إنا إذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح النحو موضوعٌ لكذا مثلاً وجب^(٢) لنا أن نعلم النحو أولاً ، وكان ذكرها مجموعةً موجبةً للإيجاز والاختصار والتسهيل^(٣) على النظر ذكرتها في المقدمة ، فنقول مستعيناً بالوهاب العلام .

(١) في م فصل في بضع سنين كتاباً جامعاً لها .

(٢) في هامش م بعد قوله « وجب » عبارة يقرأ منها أى وجوب استحسان ليحصل زيادة

(٣) في هامش م تحت قوله « لتسهيل » عبارة بخط دقيق جداً لم نستطع قراءتها كلها .

المقدمة

في بيان العلوم المدونة، وما يتعلق بها

العلوم المدونة : وهى العلوم التى دُوِّنت فى الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها .

اعلم أن العلماء اختلفوا ؛ فقليل : لا يشترط فى كون الشخص عالماً بعلم أن يعلمه بالدليل ؛ وقيل : يشترط ذلك ، حتى لو علمه أحد^(١) بلا دليل يسمى حاكياً لا عالماً ، وإليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية حيث قال : من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جمل العلم بالمسائل المجردة حكايةً لمسائل العلوم ، ومن قال إنه عبارة عن المسائل جعله علماً ، انتهى .

وبالنظر إلى المذهب الأول ذكر المحقق^(٢) المذكور فى حواشى الخيالى أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل ، وقد يطلق على نفس المسائل ، وقد يطلق على الملكة الحاصلة منها .

وأيضاً مما يقال كتبت علم فلان أو سمعته ، أو ينحصر^(٣) فى ثمانية أبواب^(٤) مثلاً هو المعنى الثانى ، ويمكن حمله على المعنى الأول أيضاً بلا بعد ، لأن تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاً ، وأما تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم ، انتهى .

وما يقال فلان يعلم النحو مثلاً لا يُراد به أن جميع مسائله حاضرة فى ذهنه ، بل يراد به أن له حالةً بسيطةً إجماليةً هى مبدأً لتفاصيل مسائله ، بها يتمكن من استحضارها ، فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة وإن كان النحو عبارة عن المسائل ، هكذا يستفاد من المطول^(٥) وحواشيه .

وبالنظر إلى المذهب الثانى قال صاحب الأطول فى تعريف علم المعانى : أسماء العلوم المدونة نحو علم المعانى

(١) فى ل و د بلا أخذ دليل

(٢) السيامكوتى على الخيالى ص ١١١ ، ١١٣

(٣) فى ل و د يحصر

(٤) ذكر هذا فى شرح التلخيص حيث قال فى بيان قوله «وينحصر فى ثمانية أبواب» ظاهر هذا الكلام يقتضى أن يكون العلم عبارة عن نفس الأصول والقواعد .

(٥) للطول ص ٣٢ ط الهند

تُطلق على إدراك القواعد عن دليل ، حتى لو أدركها أحد تقاييداً لا يقال له عالم بل حاكٍ ، ذكره السيد السند في شرح المفتاح .

وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد ، لكن إذا عُلِّت عن دليل وإن أطلقوا ، وعلى الملكية الحاصلة من إدراك القواعد مرة بعد أخرى ، أعني ملكة استحضارها متى أُريد ، لكن إذا كانت ملكة إدراك عن دليل وإن أطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالإدراك عن دليل كما لا يخفى .

وكذلك لفظ العلم يطلق على المعاني الثلاثة ، لكن حَقَّق السيد السند أنه في الإدراك حقيقة ، وفي الملكية التي هي تابعة للإدراك في الحصول ووسيلة إليه في البقاء ، وفي متعلق الإدراك الذي هو المسائل إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجاز مشهور .

وفي كونه حقيقة في الإدراك نظرٌ ، لأن المراد به الإدراك عن دليل ، لا الإدراك مطلقاً حتى يكون حقيقة ، انتهى .

وقال أبو القاسم في حاشية المطول : إن جعل أسماء العلوم المدونة مطلقاً على الأصول والقواعد وإدراكها والملكية الحاصلة على سواء ، وكذا لفظ العلم صح .

ثم إنهم ذكروا أن المناسب أن يراد بالملكية هنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ما كان معلوماً مخزوناً منها ويستحصل ما كان مجهولاً ، لا ملكة الاستحضار فقط المستاء بالعقل بالفعل إذ الظاهر أن من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بأن يكون عنده ما يكفي في تحصيلها يمدّ عالمًا بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلاً عن صيرورتها مخزونة ، ولا ملكة الاستحصل فقط المساء بالعقل بالملكية ، لأنه يلزم حينئذ أن يعد عالمًا من له تلك الملكية مع عدم حصول شيء من المسائل ، فالمراد بالملكية أعم من ملكة الاستحضار والاستحصل ؛ قال في الأطول^(١) : المراد ملكة الاستحضار لا الملكية المطلقة ، وعدم حصول العلم المدون لأحد وهو يتزايد يوماً فيوماً ليس بممتنع ولا بمستبعد ، فإن استحالة معرفة الجميع لا يناق كونه العلم سبباً لها ، وتسمية البعض فقيهاً أو نحويًا أو حكيماً كناية عن علو شأنه في العلم بحيث كأنه حصل له الكل ، وبالجملة فملكية الاستحصل ليست علماً ، وإنما الكلام في أن ملكة استحضار أكثر المسائل مع ملكة استحصل الباقي هل هو العلم أم لا ؟ فمن أراد أن يكون إطلاق الفقيه على الأئمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك ، وأما على ما سلكنا من أن الإطلاق مجازي فلا يلزمه^(٢) .

التقسيم

اعلم أن ههنا - أى فى مقام تقسيم العلوم المدونة التى هى إما المسائل أو التصديق بها - تقسيمات على ما فى بعض حواشى شرح المطالع .

وقال السيد^(١) السند : إن العلم بمعنى ملكة الإدراك يتناول العلوم النظرية .

(الأول) العلوم إما نظرية أى غير متعلقة بكيفية عمل ، وإما عملية أى متعلقة بها ، فالمنطق والحكمة العملية والطب العملى وعلم الخياطة^(٢) كلها داخلية فى العمل لأنها بأمرها متعلقة بكيفية عمل : إما ذهنى كالمنطق ، أو خارجى كالطب مثلاً ؛ توضيحه أن العمل والنظرى يستعملان لمعان .

أحدها : فى تقسيم العلوم مطلقاً كما عرفت .

وثانيها : فى تقسيم الحكمة ، فإن العمل هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا ، والنظرى علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا .

وثالثها : ما ذكر فى تقسيم الصناعات من أنها إما عملية أى يتوقف حصولها على ممارسة العمل ، أو نظرية أى لا يتوقف حصولها عليها ، وعلى هذا فعلم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملى خارجة عن العمل إذ لا حاجة فى حصولها إلى مزاولة الأعمال ، بخلاف علوم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة .

والعمل بالمعنى الأول أعم من العمل المذكور فى تقسيم الحكمة ، لأنه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهنى كالمنطق ولا يتناوله العمل المذكور فى تقسيم الحكمة لأنه هو الباحث عن أحوال ما لاختيارنا مدخل فى وجوده مطلقاً ، أو الخارجى .

وموضوع المنطق معقولات ثانية لا يجازى بها أمر فى الخارج ، ووجودها ذهنى لا يكون مقدوراً لنا فلا يكون داخل فى العمل بهذا المعنى .

وأما العمل المذكور فى تقسيم الصناعات فهو أخص من العمل بكلا المعنيين لأنه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاولة العمل أولاً ، فالعمل بالمعنى الأول نفس الصناعة ، وبالمعنى الثانى أخص من الأول لكنه أعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاولة ثمة بخلافها ههنا .

(٢) لفظ السيد : وعلم الحياكة

(١) السيد على شرح المطالع ٢٢ ، ٢٣

(الثاني) العلوم إما آلية أو غير آلية ، لأنها إما أن لا تكون في أنفسها آلة لتحصيل شيء آخر بل كانت مقصودة بذواتها ، أو تكون آلة له غير مقصودة في أنفسها ، الثانية تسمى آلية والأولى تسمى غير آلية .

ثم إنه ليس المراد بكون العلم في نفسه آلة أن الآلية ذاتية لأن الآلية للشيء تعرض له بالقياس إلى غيره ، وما هو كذلك ليس ذاتياً بل المراد أنه في حد ذاته بحيث إذا قيس إلى ما هو آلة له يعرض له الآلية ولا يحتاج في عروضها له إلى غيره ، كما أن الإمكان الذاتي لا يعرض للشيء إلا بالقياس إلى وجوده ؛ والتسمية بالآلية بناء على اشتغالها على الآلة^(١) فإن العلم الآلى مسائل كل منها مما يتوصل به إلى ما هو آلة له ، وهو الأظهر ، إذ لا يتوصل بجميع علم إلى علم .

ثم اعلم أن مؤدى التقسيمين واحد إذ التقسيان متلازمان ؛ فإن ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لا بد أن يكون متعلقاً بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل ، وما يتعلق بكيفية عمل لا بد أن يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره ، فقد رجع معنى الآلى إلى معنى العمل ، وكذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقاً بكيفية عمل ، وما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره ، فقد رجع معنى النظرى وغير الآلى إلى شيء واحد .

ثم اعلم أن غاية العلوم الآلية أى العلة الغائية لها حصول غيرها ، وذلك لأنها متعلقة بكيفية العمل ومبينة لها ، فالقصد منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصوداً بالذات أو مقصوداً لأمر آخر يكون هو غاية أخيرة لتلك العلوم ، وغاية العلوم الغير الآلية حصولها أنفسها وذلك لأنها في حد أنفسها مقصودة بذواتها وإن أمكن أن يترتب عليها منافع أخرى ، فإن إمكان الترتب الاتفاق بل وقوعه لا ينافي كون المرتب عليه مقصوداً بالذات إنما المناق له قصد الترتب .

والحاصل أن المراد بالغاية هى الغاية الذاتية التى قصدتها المخرع الواضع لا الغاية التى كانت حاملة للشارع على الشروع ، فإن الباعث للشارع فى الشروع فى العلوم الآلية يجوز أن يكون حصولها أنفسها ، وفى العلوم الغير الآلية يجوز أن يكون زائداً على أنفسها .

فإن قيل غاية الشيء علة له ولا يتصور كون الشيء علة لنفسه ، فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها أنفسها ؟ قيل : الغاية تستعمل على وجهين :

أحدهما : أن تكون مضافة إلى الفعل وهو الأكثر ، يقال غاية هذا الفعل كذا ، وحينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذى الغاية وتكون علة لها .

الثانى : أن تكون مضافة إلى المفعول ، يقال غاية ما فعل كذا ، وحينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله وعلة له لالذى الغاية ، أعنى... ما أضيف إليه الغاية ؛ والغاية فيما نحن فيه من القسم الثانى لأن المضاف إليه للغايههنا المفعول وهو المحصل أعنى العلوم دون الفعل الذى هو التحصيل ، فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لالها ، هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وحواشيه^(١) .

(الثالث) إلى عربية وغير عربية .

(الرابع) إلى شرعية وغير شرعية .

(الخامس) إلى حقيقية وغير حقيقية .

(السادس) إلى عقلية ونقلية ، فالعقلية ما لا يحتاج فيه إلى النقل ، والنقلية بخلاف ذلك .

(السابع) إلى العلوم الجزئية وغير الجزئية ؛ فالعلوم التى موضوعاتها أخص من موضوع علم آخر تسمى علوماً جزئية كعلم الطب فإن موضوعه - وهو الإنسان - أخص من موضوع الطبى ، والتى موضوعاتها أعم تسمى بالعلم الأقدم لأن الأعم أقدم للعقل من الأخص ، فإن إدراك الأعم قبل إدراك الأخص ، كذا فى بحر الجواهر .

أجزاء العلوم

— قالوا : كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من أمور ثلاث : الموضوع ، والمسائل ، والمبادئ ، وهذا القول مبنى على المسامحة ، فإن حقيقة كل علم مسائله ، وعدّ الموضوع والمبادئ من الأجزاء إنما هو لشدة اتصالها بالمسائل التى هى المقصودة فى العلم .

أما الموضوع فقالوا : موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ؛ وتوضيحه أن كمال الإنسان بمعرفته أعيان الموجودات من تصوراتها والتصديق بأحوالها على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية ، ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم إفادتها كمالاً معتدّاً به لتغيرها وتبدّلها أخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ، ذاتية كانت أو عرضية ، وبحثوا عن أحوالها من حيث انطباقها عليها ، ليفيد علمها بوجه كلى علماً باقياً أبداً الدهر ، ولما كانت أحوالها متكررة ، وضبطها منتشرة مختلفة متعسراً ، اعتبروا الأحوال الذاتية لمفهوم مفهوم ، وجملوها علماً منفرداً بالتدوين ، وسموا ذلك المفهوم موضوعاً لذلك العلم ، لأن موضوعات مسائله راجعة إليه ، فصارت كل طائفة من الأحوال المتشاركة فى موضوع علماً منفرداً ممتازاً فى نفسه عن طائفة أخرى متشاركة فى موضوع آخر ، فجاءت علومهم متمايزة فى أنفسها بموضوعاتها ؛ وهذا أمر استحسانى إذ لا مانع عقلاً من أن يعد

كل مسألة علماً برأسه ويفرد بالتعليم ، ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد علماً واحداً ويفرد بالتدوين ؛ فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع إنما هو للمعلومات بالأصالة ، وللعلوم بالتبعية .

والحاصل بالتعريف على عكس ذلك إن كان تعريفاً للعلم ، وإن كان تعريفاً للمعلوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع .

ثم إنهم عَمَمُوا الأحوال الذاتية ، وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم ، إما لذاته أو لجزئه الأعم أو المساوى ، فإثبات له اختصاصاً بالشئ من حيث كونه من أحوال مقومه ، أو للخارج المساوى له ، سواء كان شاملاً لجميع أفراد ذلك المفهوم على الإطلاق ، أو مع مقابله مقابلةً للتضاد ، أو العدم ، والملكية دون مقابلة السلب والإيجاب ، إذ المتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ، ضبطاً للانتشار بقدر الإمكان ، فاثبتوا الأحوال الشاملة على الإطلاق لنفس الموضوع والشاملة مع مقابلاتها لأنواعه ، واللاحقة للخارج المساوى لعرضه الذاتى ، ثم إن تلك الأعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الإطلاق ، أو على التقابل ، فاثبتوا العوارض الشاملة على الإطلاق لنفس الأعراض الذاتية ، والشاملة على التقابل لأنواع تلك الأعراض ، وكذلك عوارض تلك العوارض ، وهذه العوارض فى الحقيقة قيود للأعراض المثبتة للموضوع ولأنواعه إلا أنها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الأعراض ، وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الأعراض الذاتية أن ثبتت تلك الأعراض لنفس الموضوع أو لأنواعه أو لأعراضه الذاتية أو لأنواعها ، أو لأعراض أنواعها ، وبهذا يدفع ما قيل إنه ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة بأنواعه ، فيكون بحثنا عن الأعراض الغريبة ، لحقوقها بواسطة أمر أخص ، كما يبحث فى الطبيعى عن الأحوال المختصة بالمعادن والنباتات ، والحيوانات ، وذلك لأن المبحوث عنه فى العلم الطبيعى أن الجسم إما ذو طبيعة أو ذو نفس ، آلى أو غير آلى ، وهى من عوارضه الذاتية ، والبحث عن الأحوال المختصة بالعناصر وبالمرکبات التامة وغير التامة ، كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها .

ولاستصواب هذا الإشكال قيل : المراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم ، كقول صاحب علم أصول الفقه : الكتاب يثبت الحكم قطعاً ، أو على أنواعه كقوله : الأمر يفيد الوجوب ، أو على أعراضه الذاتية كقوله : الخاص يفيد القطع ، أو على أنواع أعراضه الذاتية كقوله : العام الذى خص منه يفيد الظن .

وقيل معنى قولهم : يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أنه يرجع البحث فيه إليها ، بأن يثبت أعراضه الذاتية له ، أو يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتى لتلك النوع ، أو لعرضه الذاتى ما هو عرض ذاتى لتلك العرض ، أو يثبت لنوع العرض الذاتى ما هو عرض ذاتى لتلك النوع .

ولا يخفى عليك أنه يلزم دخول العلم الجزئى فى العلم الكلى كعلم الكرة المتحركة فى علم الكرة وعلم الكرة فى العلم الطبيعى ، لأنه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة أو الجسم الطبيعى ، أو لعرضه الذاتى ، أو لنوع عرضه الذاتى .

ثم اعلم أن هذا الذى ذكر من تفسير الأحوال الذاتية إنما هو على رأى المتأخرين الداهيين إلى أن اللاحق للشيء بواسطة جزئه الأعم من أعراضه الذاتية المبحوث عنها فى العلم ؛ فإنهم ذكروا أن العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه ، وأن العرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته ، بأن يكون منتهاه الذات ، كالحق إدراك الأمور الغريبة للإنسان بالقوة ، أو يلحقه بواسطة جزئه الأعم كالحق التحيز له لكونه جسماً ، أو المساوى كالحق التكلم له لكونه ناطقاً ، أو يلحقه بواسطة أمر خارج مساوٍ كالحق التعجب له لإدراكه الأمور المستغربة ؛ وأما ما يلحق الشيء بواسطة أمر خارج أخص أو أعم مطلقاً أو من وجه أو بواسطة أمر مباين فلا يسمى عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً .

— والتفصيل أن العوارض ستة : لأن ما يعرض للشيء إما أن يكون عروضه لذاته أو لجزئه أو لأمر خارج عنه سواء كان مساوياً له أو أعم منه أو أخص أو مبايناً ، فالثلاثة الأولى تسمى أعراضاً ذاتية لاستنادها إلى ذات المعروض أى لنسبتها إلى الذات نسبة قوية وهى كونها لاحقة بلا واسطة أو بواسطة لها خصوصية بالتقديم أو بالمساواة ، والبواقى تسمى أعراضاً غريبة لعدم انتسابها إلى الذات نسبة قوية .

أما المتقدمون فقد ذهبوا إلى أن اللاحق بواسطة الجزء الأعم من الأعراض الغريبة التى لا يبحث عنها فى ذلك العلم^(١) ، وعرفتوا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته أو لما يساويه ، سواء كان جزءاً لها أو خارجاً عنها .

قيل : هذا هو الأولى إذ الأعراض اللاحقة بواسطة الجزء الأعم تعم الموضوع وغيره ، فلا تكون آثاراً مطلوبة له ، لأنها هى الأعراض المعينة المخصوصة التى تعرضه بسبب استعدادها المختص ، ثم فى عدّ العارض بواسطة المباين مطلقاً من الأعراض الغريبة نظراً ، إذ قد يبحث فى العلم الذى موضوعه الجسم الطبيعى عن الألوان مع كونها عارضة له بواسطة مباينته ، وهو السطح .

— وتحقيقه : أن المقصود فى كل علم مدّون بيان أحوال موضوعه : أعنى أحواله التى توجد فيه ولا توجد فى غيره ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته ، فإن ما يوجد فى غيره لا يكون من أحواله حقيقة بل هو من أحوال ما هو أعم منه ؛ والذى يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصير نوعاً مخصوصاً من أنواعه ،

كان من أحوال ذلك النوع حقيقةً ، فحق هاتين الحالين أن يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك الأعم والأخص ، وهذا أمر استحسانى كما لا يخفى .

ثم الأحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين :

أحدهما : ما هو عارض له ، وليس عارضاً لغيره إلا بتوسطه ، وهو العرض الأولى .

وثانيهما : ما هو عارض لشيء آخر وله تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضى عروضه له بتوسط ذلك الآخر ، الذى يجب أن لا يوجد فى غير الموضوع ، سواء كان داخل فيه أو خارجاً عنه ، إما مساوياً له فى الصدق ، أو مبايناً له فيه ومساوياً فى الوجود ، فالصواب أن يكتفى فى الخارج بمطلق المساواة ، سواء كانت فى الصدق أو فى الوجود ، فإن المباين إذا قام بالموضوع مساوياً له فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الأحوال المطلوبة فى ذلك العلم ، لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور .

واعلم أيضاً أن المطلوب فى العلم بيان إنية تلك الأحوال ، أى ثبوتها للموضوع ، سواء علم لميتها أى علته ثبوتها له أولاً .

واعلم أيضاً أن الاعتبار فى العرض الأولى هو انتفاء الواسطة فى العروض دون الواسطة فى الثبوت التى هى أعم ، يشهد بذلك أنهم صرحوا بأن السطح من الأعراض الأولية للجسم التعليمى مع أن ثبوتها له بواسطة انتهائه وانقطاعه ، وكذلك الخط للسطح ، والنقطة للخط ، وصرحوا بأن الألوان ثابتة للسطوح أولاً وبالذات ، مع أن هذه الأعراض قد قاضت على محالها من البدأ الفياض ، وعلى هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الأولى ، أعنى سائر الأقسام ، ثبوت الواسطة فى العروض . وإن شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع إلى شرح المطالع وحواشيه^(١) وغيرها من كتب المنطق .

(فائدة) قالوا : يجوز أن تكون الأشياء الكثيرة موضوعاً لعلم واحد ، لكن لا مطلقاً بل بشرط تناسبها ، بأن تكون مشتركة فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة ، فإنها تتشارك فى جنسها ، وهو المقدار أو فى عرض كبدن الإنسان وأجزائه ، والأغذية ، والأدوية ، والأركان ، والأمزجة ، وغير ذلك إذا جعلت موضوعات للطب ، فإنها تتشارك فى كونها منسوبة إلى الصحة التى هى الغاية القصوى فى ذلك العلم .

(فائدة) قالوا : الشيء الواحد لا يكون موضوعاً للعلمين ، وقال صدر الشريعة هذا غير ممتنع ، فإن الشيء لو اختلف له أعراض متنوعة ، ففى كل علم يبحث عن بعض منها ، ألا ترى أنهم جعلوا أجسام العالم وهى البسائط

(١) السيد على شرح المطالع ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ .

موضوع علم الهيئة ، من حيث الشكل ، وموضوع علم السماء والعالم ، من حيث الطبيعة . وفيه نظر .
أما أولا فلا أنهم لما حاولوا معرفة أحوال أعيان الموجودات وضعوا الحقائق أنواعا وأجناسا ، وبحثوا عما أحاطوا به من أعراضها الذاتية ، فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع ، وإن اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا ، يفرد بالتدوين والتسمية ، وجوزوا لكل أحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع ؛ فإن المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الإنسانية من الأعراض الذاتية للموضوع ، فلا معنى للعلم الواحد إلا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه ، ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن هذا ينظر في أحوال شيء ، وذلك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار ، بأن يؤخذ في أحد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر ، وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة ، والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز .

وأما ثانيا فلا أنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار ، مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ، ومن حيث الحرمة علما آخر ، إلى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة ، موضوعها فعل المكلف ، فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف .

(فائدة) قال صدر الشريعة^(١) : قد تذكر الحثية في الموضوع^(٢) وله معنيان :

أحدهما : أن الشيء مع تلك الحثية موضوع ، كما يقال : الموجود من حيث إنه موجود ، أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الإلهي ، فيبحث فيه عن الأحوال^(٣) التي تلحقه ، من حيث إنه موجود كالوحدة ، والكثرة ، ونحوهما ، ولا يبحث فيه عن تلك الحثية أي حثية الوجود لأن الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه .

وثانيهما : أن الحثية تكون بيانا للأعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن يكون للشيء عوارض ذاتية متنوعة ، وإنما يُبحث في علم عن نوع منها ، فالحثية بيان لذلك النوع ، فيجوز أن يبحث عنها ، فقولهم : موضوع الطب بدن الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض ، وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث إن لها شكلا يرد به المعنى الثاني لا الأول ، إذ في الطب يُبحث عن الصحة والمرض ، وفي الهيئة عن الشكل ، فلو كان المراد الأول لم يبحث عنها .

(١) التوضيح ١/ ١٤٦ .

(٢) لفظه في الموضوعات ولها معنيان

(٣) عبارته : فيبحث فيه عن الأعراض الذاتية التي تلحقه إلخ

قيل : ولقائل أن يقول لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع ، بل قيد لموضوعيته ، بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلحقه من تلك الحيثية ؛ وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا^(١) في القسم الثاني أيضا قيداً للموضوع ؛ لا بياناً للأعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها في العلم بحثاً عن أجزاء الموضوع ولم يلزم القوم ما لزم لصدر الشريعة من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار .

وأما الإشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها ، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ، مثلاً ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ، فالشهور في جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض وهذا ليس من الأعراض المبحوث عنها .

والتحقيق : أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قُيِّد بالحيثية ، على معنى أن البحث عن العوارض إنما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة .

وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح^(٢) والتلويح .

وأما المسائل فهي القضايا التي يطلب بيانها في العلوم وهي في الأغلب نظريات ، وقد تكون ضرورية فتورد في العلم إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها ، أو لبيان لِمَيتها ، لأن القضية قد تكون بديهية دون لِمَيتها ككون النار محرقة فإنه معلوم الإتيان أى الوجود مجهول اللمية ، كذا في شرح المواقف وبعض حواشي تهذيب المنطق ؛ وقال المحقق التفتازاني : المسألة لا تكون إلا نظرية ، وهذا مما لا اختلاف فيه لأحد ، وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فسمو ظاهر .

ثم للمسائل موضوعات ومحمولات ، أما موضوعها^(٣) فقد تكون موضوع العلم ، كقولنا : كل مقدار إما مشترك للآخر أو مباين ، والمقدار موضوع علم الهيئة^(٤) ، وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا : كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان . فقد أخذ في المسألة المقدار^(٥) مع كونه وسطاً في النسبة وهو عرض ذاتي ، وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا : كل خط يمكن تنصيفه ، فإن الخط نوع من المقدار ، وقد يكون نوعاً مع عرض ذاتي كقولنا : كل خط قام على خط فإن زاويتي جنبيه قائمتان أو مساويتان لهما ، فالخط نوع من

(١) عبارته : لو جعلنا الحيثية . (٢) التوضيح والتلويح ١/١٤٦ — ١٤٨ .

(٣) في شرح الشمسية : موضوعاتها . (٤) في شرح الشمسية : الهندسة .

(٥) عبارة شرح الشمسية : فالمقدار موضوع العلم وقد أخذ في المسألة .

المقدار ، وقد أخذ في المسألة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتي ، وقد يكون عرضاً^(١) ذاتياً كقولنا كل مثلث فإن زواياه مثل القائميتين ، فالمثل عرض ذاتي للمقدار ؛ وقد يكون نوع عرض ذاتي ، كقولنا : كل مثلث متساوي الساقين فإن زاويتي قاعدته متساويتان .

وبالجملة فموضوعات المسائل هي موضوعات العلم أو أجزاؤها أو أعراضها الذاتية أو جزئياتها ، وأما محمولاتها فالأعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد أن تكون خارجة عن موضوعاتها ، لامتناع أن يكون جزء الشيء مطلوباً بالبرهان ، لأن الأجزاء بينة الثبوت للشيء ، كذا في شرح الشمسية^(٢) .

اعلم أن من عادة المصنفين أن يذكروا عقيب الأبواب ما شذ منها من المسائل فتصير مسائل من أبواب متفرقة ، فتترجم تارة بمسائل منشورة ، وتارة بمسائل شتى ، كذا في فتح القدير ، وأكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه .

وأما المبادئ : فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم ، أي تتوقف على نوعها مسائل العلم ، أي التصديق بها ، إذ لا تتوقف للمسألة على دليل مخصوص ؛ وهي إما تصورات أو تصديقات ، أما التصورات : فهي حدود الموضوعات ، أي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم الموضوع كالجسم الطبيعي ، وحدود أجزائها كالهوى والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط ، وحدود أعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي ، وخلاصته تصور الأطراف على وجه هو مناط للحكم .

وأما التصديقات : فهي مقدمات إما بيّنة بنفسها وتسمى علوماً متعارفة كقولنا في علم الهندسة « المقادير المساوية لشيء واحد متساوية » وإما غير بيّنة بنفسها سواء كانت مبيّنة هناك أو في محل آخر أو في علم آخر يتوقف عليها الأدلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات أو غيرها من الاستقراء والتمثيل ، وحصرها في المبيّنة فيه والمبيّنة في علم آخر وفي أجزاء القياسات كما توهم محل نظر .

ثم الغير البيّنة بنفسها إما مسلمة فيه أي في ذلك العلم على سبيل حسن الظن ، وتسمى أصولاً موضوعية ، كقولنا في علم الهندسة : لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم ، أو مسلمة في الوقت أي وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك إلى أن تستبين في موضعها ، وتسمى مصادرات ، لأنه تصدر بها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه : لنا أن نرسم على كل نقطة ، وبكل بعد دائرة ؛ ونوقش في المثال بأنه لا فرق بينه وبين قولنا أن نصل إلخ في قبول المتعلم بهما بحسن الظن . وأورد مثال المصادرة قول « إقليدس » إذا وقع خط على خطين وكانت الزاويتان

(١) أي : موضوعها .

(٢) شرح القطب على الشمسية ١٣٥ .

الداخلتان أقل من قائمتين فإن الخطئين إذا أخرجنا بتلك الجهة التقيا ، لكن لا استبعاد في ذلك ، إذ المقدمة الواحدة قد تكون أصلاً موضوعاً عند شخص ، مصادرة عند شخص آخر .

ثم الحدود ، والأصول الموضوعية والمصادرات يجب أن يصدر بها العلم . وأما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غنية^(١) لظهورها ، وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة إن كانت عامة ، وتصدر بها في جملة المقدمات كما فعل إقليدس في كتابه .

وأعلم أن التصدير قد يكون بالنسبة إلى العلم نفسه بأن يقدم عليه جميع ما يحتاج إليه ، وقد يكون بالنسبة إلى جزئه المحتاج ، لكن الأول أولى .

هذا وقد تطلق المبادئ عندهم على المعنى الأعم ، وهو ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في أوائل الكتب قبل الشروع في العلم ، لارتباطه به في الجملة ، سواء كان خارجاً من العلم ، بأن يكون من المقدمات ، وهي ما يكون خارجاً يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة ، أو على وجه كمال البصيرة ووفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثاً عرفاً ، أو في نظره ، كعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة ، ومعرفة غايته ، أو لم يكن خارجاً عنه ، بل داخلياً فيه ، بأن يكون من المبادئ المصطلحة السابقة من التصورات والتصديقات ؛ وعلى هذا تكون المبادئ أعم من المقدمات أيضاً ، فإن المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادئ . والمبادئ بهذا المعنى قد تعد أيضاً من أجزاء العلم تفليهاً ، وإن شئت تحقيق هذا فارجع إلى شرح^(٢) مختصر الأصول وحواشيه ، ومنهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات أعم ، كذا قيل ، يعنى تكون المقدمات بهذا المعنى أعم من المبادئ بالمعنى الأول لا من المبادئ بالمعنى الثانى وإن اقتضاه ظاهر العبارة إذ بينها وبين المبادئ بالمعنى الثانى هو المساواة ، إذ ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه أنه مما يتوقف عليه الفن إما مطلقاً ، أو على وجه البصيرة ، أو على وجه كمال البصيرة ، وبالجملة فالمعتبر في المبادئ التوقف مطلقاً .

قال السيد السند^(٣) : مبادئ العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود منه ، أعنى التصورات التى يُبْتَنَى عليها إثبات مسائله ، وهى قد تعد جزءاً منه ، وأما إذا أطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتاً أو تصوراً أو شروعاً فليست بتامها من أجزائه ؛ فإن تصور الشيء ومعرفة غايته خارجان عنه ، ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعاً ، انتهى .

(١) في م غنى . (٢) شرح مختصر الأصول وحواشيه ٦/١ وما يليها .

(٣) حاشية السيد على شرح مختصر الأصول ٧/١ .

الرؤوس الثمانية

قالوا : الواجب على من شرع في شرح كتاب ما أن يتعرض في صدره لأشياء قبل الشروع في المقصود ، يسميها
قدماء الحكماء الرؤوس الثمانية :

أحدها : الغرض من تدوين العلم أو تحصيله ، أي الفائدة المترتبة عليه ، لئلا يكون تحصيله
عبثاً في نظره .

— وثانيها : المنفعة ، وهي ما يتشوقه الكل طبعا وهي الفائدة المعتقد بها ليتهاصل المشقة في تحصيله ، ولا يعرض له
فتور في طلبه ، فيكون عبثاً عرفاً ؛ هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وفي « شرح التهذيب » وشرح « إشراق
الحكمة » أن المراد بالغرض هو العلة الغائية ، فإن ما يترتب على فعل يسمى فائدة ومنفعة وغاية فإن كان باعثاً
للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضاً وعلة غائية ، وذكر المنفعة إنما يجب إن وجدت لهذا العلم منفعة
ومصلحة سوى الغرض الباعث ، وإلا فلا .

وبالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث .

— وثالثها : السمة^(١) وهي عنوان الكتاب ، ليكون عند الناظر إجمال ما يفصله الغرض ، كذا في شرح « إشراق
الحكمة » وفي تكملة الحاشية الجلالية : السمة هي عنوان العلم ؛ وكأن المراد منه تعريف العلم برسمه ، أو بيان
خاصة من خواصه ليحصل للطلاب علم إجمالي بمسائله ويكون له بصيرة في طلبه ؛ وفي شرح التهذيب : السمة
العلامة ، وكأن المقصود الإشارة إلى وجه تسمية العلم ؛ وفي ذكر وجه التسمية إشارة إجمالية إلى ما يفصل
العلم من المقاصد .

— ورابعها : المؤلف وهو مصنف الكتاب ليركن قلب المتعلم إليه في قبول كلامه ، والاعتماد عليه لاختلاف
ذلك باختلاف المصنفين ؛ وأما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، ولنعم ما قيل : لا تنظر إلى من
قال ، وانظر إلى ما قال . ومن شرط المصنفين أن يحرصوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال
الألفاظ الغريبة المشتركة وعن رداءة الوضع ، وهي تقديم ما يجب تأخيرها وتأخير ما يجب تقديمه .

— وخامسها : أنه من أي علم هو ، أي من اليقينيات أو الظنات ، من النظريات أو العمليات ، من الشرهيات
أو غيرها ، ليطلب المتعلم ما يليق به من المسائل المطلوبة له .

(١) في م : التسمية .

— وسادسها : أنه أية مرتبة هو : أى بيان مرتبته فيما بين العلوم ، إما باعتبار عموم موضوعه أو خصوصه ؛ أو باعتبار توقفه على علم آخر ، أو عدم توقفه عليه ؛ أو باعتبار الأهمية أو الشرف ، لتقدم تحصيله على ما يجب ، أو يستحسن تقديمه عليه ، ويؤخر تحصيله عما يجب أو يستحسن تأخير عنه .

— وسابعها القسمة : وهى بيان أجزاء العلوم وأبوابها ليطلب المتعلم فى كل باب منها ما يتعلق به ، ولا يضيع وقته فى تحصيل مطالب لا تتعلق به ، كما يقال : أبواب المنطق تسعة ، كذا وكذا ؛ وهذا قسمة العلم ، وقسمة الكتاب كما يقال : كتابنا هذا مرتب على مقدمة ، وبابين وخاتمة ، وهذا الثانى كثير شائع لا يخلو عنه كتاب .

— وثامنها : الأنحاء التعليمية ، وهى أنحاء مستحسنه فى طرق التعليم .

أحدها : التقسيم ، وهو التكثير من فوق إلى أسفل ، أى من أعم إلى ما هو أخص ، كتقسيم الجنس إلى الأنواع ، والنوع إلى الأصناف والصنف إلى الأشخاص .

وثانيها : التحليل ، وهو عكسه ، أى التكثير من أسفل إلى فوق أى من أخص إلى ما هو أعم ، كتحليل زيد إلى الإنسان والحيوان ، وتحليل الإنسان إلى الحيوان والجسم ، هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية ، وشرح إشراق الحكمة ، وفى شرح التهذيب كأن المراد من التقسيم ما يسمى بتركيب القياس ، وذلك بأن يقال إذا أردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفى المطلوب واطلب جميع موضوعات كل واحد منهما ، وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها ، أو حملها على الطرفين ، بواسطة ، أو بغير واسطة ، وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه الطرفان أو سلب هو عن الطرفين ، ثم انظر إلى نسبة الطرفين إلى الموضوعات والمحمولات ، فإن وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول ، فقد حصلت^(١) المطلوب من الشكل الأول ، أو ما هو محمول على محموله فن الشكل الثانى أو من موضوعات ما هو موضوع لمحموله فن الشكل الثالث ، أو محمول لمحموله فن الرابع ، كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط^(٢) بحسب الكيفية والكمية والجهة ، كذا فى شرح^(٣) المطالع ، فمعنى قولهم : وهو التكثير من فوق ، أى من النتيجة لأنها المقصود الأقصى بالنسبة إلى الدليل ، وأما التحليل فقد قيل فى شرح^(٤) المطالع : كثيرا ما تورد فى العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيئات المنطقية ، اعتماداً على القطن العارف بالقواعد ، فإن أردت أن تعرف أنه على أى شكل من الأشكال : فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصل المطلوب وانظر إلى القياس

(١) فى لود : حصل

(٢) شرح للمطالع ٣٤٧ .

(٣) أى شرائط الأشكال

(٤) شرح للمطالع ٣٤٧ .

المنتج له ، فإن كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي ، وإن كانت مشاركة المطلوب بأخذ جزئية فالقياس اقتراني ، ثم انظر إلى طرفي المطلوب فيتميز عندك الصغرى عن الكبرى لأن ذلك الجزء إن كان محكوماً عليه في النتيجة فهي الصغرى أو محكوماً به فهي الكبرى ، ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب إلى الجزء الآخر من تلك المقدمة فإن تألفا على أحد التأليفات الأربع فما انضم إلى جزئي المطلوب هو الحد الأوسط ، وتتميز لك المقدمات والأشكال ، وإن لم يتألفا كان القياس مركباً فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور ، أى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب أولاً ، أى في التقسيم ، فلا بد أن يكون لكل منهما نسبة إلى شيء مما في القياس وإلا لم يكن القياس منتجاً للمطلوب ؛ فإن وجدت حداً مشتركاً بينهما فقد تم القياس ، وإلا فكذا تفعل مرة بعد أخرى ، إلى أن تنتهي إلى القياس المنتج للمطلوب بالذات ويبين لك المقدمات والشكل والنتيجة ، فتوهم التكثير من أسفل إلى فوق ، أى إلى النتيجة انتهى .

وثالثها التحديد : أى فعل الحد : أى إيراد حد الشيء وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فإنه يدل عليه دلالة مجملة ، كذا في شرح إشراق الحكمة ، وفي شرح التهذيب : كأن المراد بالحد المعروف مطلقاً ، وذلك بأن يقال إذا أردت تعريف شيء فلا بد أن تضع ذلك الشيء ، وتطلب جميع ما هو أعم منه ، وتحمل عليه بواسطة أو بغيرها ، وتميز الذاتيات عن العرضيات ، بأن تعدّ ما هو بين الثبوت وما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتياً ، وما ليس كذلك عرضياً وتطلب^(١) جميع ما هو مساوٍ له ، فيتميز عندك الجنس من العرض العام ، والفصل من الخاصة ، ثم تتركب أى قسم شئت من أقسام المعروف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعروف .

ورابعها البرهان : أى الطريق إلى الوقوف على الحق ، أى اليقين إن كان المطلوب نظرياً ، وإلى الوقوف عليه والعمل به إن كان عملياً ، كأن يقال : إذا أردت الوصول إلى اليقين فلا بد أن تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة ، إما الضروريات الست ، أو ما يحصل منها بصورة صحيحة ، وهيئة منتجة ، وتبالغ في التفحص عن ذلك ، حتى لا يشتبه المشهورات والمسلّمات والمشبّهات وغيرها ، بعضها ببعض ؛ وعدّ الأنحاء التعليمية بالمقاصد أشبه ، فينبغي أن تذكر في المقاصد ؛ ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدّون^(٢) ما سوى التحديد من من مباحث الحجة ، ولواحق القياس ؛ وأما التحديد فشأنه أن يذكر في مباحث المعروف ؛ كذا في شرح التهذيب .

(١) في م : واطلب

(٢) في م : يورودن .

واعلم أنهم إنما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين في تحصيل الفن ، ومن وجد ذلك فليضمه إليها ، وهذا أمر استحسانى لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى ، هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية .

واعلم أنهم قد يذكرون وجه الحاجة إلى العلم ، ولا شك أنه ههنا^(١) بعينه بيان الغرض منه ؛ وقد يذكرون وجه شرف العلم ، ويقولون : شرف الصناعة إما بشرف موضوعها مثل الصياغة ، فإنها أشرف من الدباغة ، لأن موضوع الصياغة الذهب والفضة ، وهما أشرف من موضوع الدباغة الذى هو جلد الميتة^(٢) ، وإما بشرف غرضها مثل صناعة الطب ، فإنها أشرف من صناعة الكناسة ، لأن غرض الطب إفادة الصحة ، وغرض الكناسة تنظيف المستراح ؛ وإما بشدة الحاجة إليها ، كالفقه فإن الحاجة إليه أشد من الحاجة إلى الطب إذ ما من واقعة فى الكون إلا وهى مفتقرة إلى الفقه ، إذ به انتظام صلاح الدنيا والدين ، بخلاف الطب فإنه يحتاج إليه بعض الناس فى بعض الأوقات ، والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق ، ويؤيده ما قال السيد السند فى شرح^(٣) المواقف ، وأما مرتبة علم الكلام أى شرفه ، فقد عرفت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها .. الخ .

العلوم العربية

فى شرح المفتاح : اعلم أن علم العربية المسمى بعلم الأدب عِلْمٌ يُحْتَرَزُ به عن الخلل فى كلام العرب لفظاً أو كتابة ، وينقسم على ما صرحوا به إلى اثنى عشر قسماً ؛ منها أصول هى العمدة فى ذلك الاحتراز ، ومنها فروع .

أما الأصول فالبحث فيها ، إما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة ؛ أو من حيث صورها وهيئاتها فعلم الصرف ، أو من حيث انتساب بعضها إلى بعض بالأصلية والقرعية فعلم الاشتقاق ، وإما عن المركبات على الإطلاق ، فأما باعتبار هيئاتها التركيبية وتأديتها لمعانيها الأصلية فعلم النحو ، وأما باعتبار إفادتها لمعان زائدة^(٤) على أصل المعنى فعلم المعانى ، أو باعتبار كيفية تلك القائمة فى مراتب الوضوح فعلم البيان ، وإما عن المركبات الموزونة فأما من حيث وزنها فعلم العروض ، أو من حيث أواخر أبياتها فعلم القافية .

وأما الفروع فالبحث فيها إما أن يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط ، أو يختص بالمنظوم فعلم^(٥) عروض الشعراء ،

(٢) فى ل و د : الجلد

(٤) فى م : مغيرة

(١) ههنا ساقطة من م

(٣) شرح للمواقف ٥٣/١

(٥) فى م : فالعلم للمسمى بعروض الشعراء

أو بالمشهور فلم إنشاء النثر من الرسائل أو من الخطب ، أولاً يختص بشيء منهما فلم المحاضرات ، ومنه التواريخ ، وأما البديع فقد جعلوه ذيلًا لعلمي البلاغة لا قسمًا برأسه .

وفي ^(١) إرشاد القاصد للشيخ ^(٢) شمس الدين الأصفهاني السخاوي : الأدب وهو : علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة ، وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالاتهما على المعاني ، ومنفعته إظهار ما في نفس الإنسان من المقاصد وإيصاله إلى شخص آخر من النوع الإنساني حاضرًا كان أو غائبًا ، وهو حلية اللسان والبيان ، وبه يتميز ظاهر الإنسان على سائر أنواع الحيوان ؛ وإنما ابتدأت به لأنه أول أدوات الكمال ، ولذلك من عرى عنه لم يتم بغيره من الكمالات الإنسانية .

وتنحصر مقاصده في عشرة علوم وهي : علم اللغة ، وعلم التصريف ، وعلم المعاني ، وعلم البيان ، وعلم البديع ، وعلم العروض ، وعلم القوافي ، وعلم النحو ، وعلم قوانين الكتابة ، وعلم قوانين القراءة ، وذلك لأن نظره إما في اللفظ أو الخط ، والأول : فيما في اللفظ المفرد أو المركب ، أو ما يعمهما .

وما نظره في المفرد فاعتماده إما على السماع وهو اللغة ، أو على الحجة وهو التصريف .

وما نظره في المركب فيما مطلقًا أو مختصًا بوزن ، والأول إن تعلق بخواص تراكيب الكلام وأحكامه الإسنادية فلم المعاني ؛ وإلا فلم البيان ، والمختص بالوزن فنظره إما في الصورة أو في المادة ، والثاني علم البديع ، والأول إن كان مجرد الوزن فهو علم العروض ، وإلا فلم القوافي .

وما يعم المفرد والمركب فهو علم النحو ، والثاني فإن تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة ، وإن تعلق بالعلامات فلم قوانين القراءة ، وهذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الأمم الفاضلة من اليونان وغيرهم .

واعلم أن هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم ، وهم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل وكفانة ، وبعض تميم ، وقيس عيلان ^(٣) ، ومن يضاهيهم من عرب الحجاز ، وأوساط نجد ، فأما الذين صافبوا ^(٤) العجم في الأطراف فلم تعتبر لغاتهم وأحوالها في أصول هذه العلوم ، وهؤلاء كخميذ وهمدان ، وخولان ، والأزد ، لمقاربتهم الحبشة والزنج ، وطى وغسان لمخالطتهم الروم بالشام ^(٥) ، أو عبد القيس

(١) لم يرد المنقول عن إرشاد القاصد في م .

(٢) إرشاد القاصد ٢١ ، ٢٢ .

(٣) في د و ل : وقيس وعيلان ، وأثبتنا ما في الإرشاد

(٤) في د : صابوا ، وفي ل : أصابوا .

(٥) في الأصول والشام :

لمجاورتهم أهل الجزيرة ، وفارس ؛ ثم أتى ذوو العقول السليمة والأذهان المستقيمة ورتبوا أصولها وهدّبوها فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى .

علم الصرف :

ويسمى بعلم التصريف أيضاً ، وهو علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلام التي ليست بإعراب ولا بناء ، هكذا قال ابن الحاجب^(١) ، فقوله علم بمنزلة الجنس لأنه شامل للعلوم كلها ، وقوله تعرف بها أحوال أبنية الكلام يخرج الجميع سوى النحو ، وقوله ليست بإعراب ولا بناء يخرج النحو ، وفائدة اختيار « تعرف » على « تعلم » تذكر في تعريف علم المعاني ، ثم المراد من بناء الكلمة ، وكذا من صيغتها ووزنها ، هيئتها التي يمكن أن يشاركها فيها غيرها ، وهي عدد حروفها المرتبة ، وحركاتها المعينة وسكونها ، مع اعتبار حروفها الزائدة والأصلية كل في موضعه ، فرجل مثلاً على هيئة وصفة يشاركها فيها عَصُدٌ ، وهي كونه على ثلاثة أحرف ، أولها مفتوح وثانيها مضموم ، وأما الحرف الأخير فلا تعتبر حركاته وسكونه في البناء ، فرجلٌ ، ورجلاً ورجلٍ على بناء واحد ، وكذا بَجَلٌ على بناء ضَرْبٍ لأن الحرف الأخير متحرك بحركة الإعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه ؛ وإنما قلنا : يمكن أن يشاركها لأنه قد لا يشاركها في الوجود : كالحَبِيبُ بكسر الحاء وضم الباء ، فإنه لم يأت له نظير ، وإنما قلنا حروفها المرتبة ، لأنه إذا تغير النظم والترتيب تغير الوزن ، كما تقول يَتَسَّ على وزن فَعِلَ ، وأَيْسَ على وزن عَمِلَ ، وإنما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية ، لأنه يقال : إن كَرَّمَ مثلاً على وزن فَعَّلَ ولا يقال على وزن فَعَّلَ ، أو أَفَعَلَ^(٢) ، أو فاعل ، مع توافق الجميع في الحركات المعينة والسكون ؛ وقولنا كل في موضعه لأن نحو دَرَّهَمَ ليس على وزن قِمَطَرٍ لتخالف مواضع الفتحين والسكونين ، وكذا نحو بَيْطَرَ تخالف لشَرَيْفٍ^(٣) في الوزن ، لتخالف موضعي اليائين ، وقد يخالف ذلك في أوزان التصغير فيقال في أوزان التصغير : فَعِيلٌ ، وفُعَيْلٌ ، وفُعَيْمِلٌ فيدخل في فَعِيلٌ رُجَيْلٌ . وَحَيْرٌ ، وغير ذلك ؛ وفي فُعَيْلٍ أَكَيْلٌ وَحَيْرٌ ونحوها ، وفي فُعَيْمِلٍ : مُنَيْمِلٌ وَتُمَيْثِلٌ ، ونحو ذلك . ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو ، فعلى هذا لا حاجة إلى تقييد الأحوال بكونها لا تكون إعراباً ولا بناءً ، إذ هما طائران على آخر حروف الكلمة فلم يدخل في أحوال الأبنية .

لكن بقي ههنا شيء وهو أنه يخرج من الحد معظم أبواب التصريف أعني الأصول التي تعرف بها أبنية الماضي والمضارع ، والأمر ، والصفة وأفعال التفضيل ، والآلة ، والموضع والمصدر ، لكونها أصولاً تعرف

(٢) أو أَفَعَلَ ساقطة من م و د

(١) الشافية ، وشرح الرضى ٢

(٣) شريف قطع الشرياف وهو ورق الزرع إذا طال وكثر حتى يخاف فسادة فيقطع - قاموس .

بها أبنية الكلم لا أحوال أبنيتها ؛ فإن أريد أن الماضى والمضارع ، مثلاً حالان طارئان على بناء المصادر ففيه بُعد ، لأنهما بناءان مستأنفان بُنيًا بعد هدم بناء المصدر .

ولو سلم فلم عدّ المصادر فى أحوال الأبنية ، ثم الماضى ، والمضارع ، والأمر ، وغير ذلك ، مما مر كما أنها ليست بأحوال الأبنية على الحقيقة ، بل هى أشياء ذوات أبنية ، على ما مر ، من تفسير البناء ؟ بلى ، قد يقال لضرب مثلاً : هذا بناء حاله كذا مجازاً ، ولا يقال أبداً ، إن ضرب حال بناء ، وإنما يدخل فى أحوال الأبنية الابتداء ، والوقف ، والإمالة ، وتخفيف الهمزة ، والإعلال ، والإبدال ، والحذف ، وبعض الإدغام ، وهو إدغام بعض حروف الكلمة فى بعض ، وكذا بعض التقاء الساكنين ، وهو إذا^(١) كان الساكنان من كلمة [كما فى قل وأصله قول^(٢)] فهذه المذكورات أحوال الأبنية ثم الوقف ، والتقاؤهما فى كلمتين ، والإدغام فيهما ، ليست بأبنية ولا أحوال أبنية ، لعدم اعتبار حركة الحرف الأخير وسكونها ، اللهم إلا أن يقال أريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات ، كذا ذكر المحقق الرضى فى شرح^(٣) الشافية .

والجواب عن ذلك بأنه أريد بأبنية الكلم ما يطرأ عليها ، أى على الكلم من الهيئات والأحوال ، كما عرفت فهى نفس أحوال الكلم ، فالإضافة بيانية كما فى قولهم : شجر أراك^(٤) ؛ فمعنى أحوال أبنية الكلم على هذا : أحوال هى أبنية الكلم ، فلا يخرج من الحد معظم أبواب التصريف ، من أبنية الماضى والمضارع ، ونحوهما ، وبالجملة فعلم الصرف : علم بأصول تعرف بها أبنية الكلم ، ثم إنه كما يبحث فى العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه ، كذلك يبحث فيه عن أعراض تلك الأعراض . فدخل فى أبنية الكلم الابتداء ، والإمالة ، ونحوهما ، مما هو من أحوال الأبنية ؛ ويؤيده ما وقع فى الأصول من أن الصرف : علم تعرف به أحوال الكلمة ، بناء وتصرفاً فيه ؛ أى فى ذلك البناء ، لا إعراباً وبناءً ، وكذا يدخل فى الحد الوقف لأنه آمن أحوال الأبنية : يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها ، لا باعتبار حركة الحرف الأخير أو سكونه ، وإلا لخرج بعض أقسام الوقف من الوقف كالحذف والإبدال والزيادة فتدبر .

وذكر كُرُ التقاء الساكنين فى الكلمتين والإدغام فيهما استطرادى ، كذا ذكر الجزئى فى علم المنطق .

وهذا الجواب مما استخرجته مما ذكره فى هذا المقام ، فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث إن لها بناءً وقد عرفت أنه لا محذور فى البحث عن قيد الحيثية إذا كانت بياناً للموضوع فلا محذور فى البحث عن الأبنية فى هذا العلم ، ويؤيد هذا ما مر فى تقسيم العلوم العربية ، من أن الصرف يبحث فيه عن المفردات ، من

(٢) ما بين المعقوفين لم يرد فى م و د

(٥) فى ل: الأراك .

(١) فى م و د : وهو ما إذا كان الساكنان فى كلمة .

(٣) شرح الرضى على الشافية ٢ - ٤

حيث صورها وهيئاتها؛ وكذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من أن التصريف والمعاني، والبيان، والبديع، والنحو، بل جميع العلوم الأدبية تشترك في أن موضوعها الكلمة والكلام، وإنما الفرق بينها بالحيثيات، انتهى.

وفي شرح الشافية للجواز برزدي أن موضوعه الأبنية من حيث تعرض الأحوال لها، والأبنية عبارة عن الحروف، والحركات، والسكنات الواقعة في الكلمة، فيبحث عن الحروف من حيث إنها ثلاثة، أو أربعة، أو خمسة، ومن حيث إنها زائدة أو أصلية، وكيف يعرف الزائد من الأصلي، وعن الحركات والسكنات من حيث إنها خفيفة أو ثقيلة، فيخرج عن هذا العلم معرفة الأبنية، ويدخل فيها معرفة أحوالها: لأن الصرف؛ علم بقواعد تعرف بها أحوال الأبنية أي يعرف بها الماضي، والمضارع، والأمر الحاضر إلى غير ذلك، فإن جميع ذلك أحوال راجعة إلى أحوال الأبنية لا إلى نفس الأبنية، انتهى. فعلى هذا إضافة أحوال الأبنية ليست بيانية.

ويرد عليه: أن الماضي ونحوه ليس بناء، ولا حال بناء، بل هو شيء ذو بناء كما مر، وأضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من أن موضوعه الأصول والقواعد حيث قال:

موضوع علم صرف القواعد الكلية التي يبحث عنها في هذا العلم، والمراد بالقواعد والأصول المبادئ التي تنفرع عليها جزئيات المسائل، فمثلا من أصول هذا الفن «إذا اجتمع الواو والياء وسبقت إحداها بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الأولى في الثانية» فهذه القاعدة الكلية تصدق على مثل «مرمى» و«مروى» إذ هما في الأصل «مرموى» و«مرووى» وهذان المثالان فرع عليها^(۱).

ومبادئه حدود ما تُبنى عليه مسائله كحد الكلمة والاسم والفعل والحرف، ومقدمات حجبها أي أجزاء علل المسائل كقولهم: إنما يوقع الإعلال في الكلمة لإزالة الثقل منها.

ومسائله الأحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم: الكلمة إما مجرد أو مزيد، أو جزئه، كقولهم: ابتداء الكلمة

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها:

«موضوع علم صرف آن اصول چند است که از وی درین علم بحث کرده اند واثبات احوالات بروی کرده اند و مراد باصول آن مسائل کلیه است که متفرع شود بر آن مسائل جزئیات آن مسائل مثلاً یکی از اصول این فن این قاعده کلیه است «إذا اجتمع الواو والياء وسبقت إحداها بالسكون قلبت الواو ياء، وأدغمت الأولى في الثانية» وجزئیات وی مثل مرمی و مروی که در اصل مرموی و مرووی بود که این مسئله کلیه مذکور را موضوع عنوانی کرده شد که این دو مثال فرع آن مسئله کلیه است که آن در ضمن این دو مثال متحقق شده که متکلم آن مسئله را آل ملاحظه نموده است و ذکر موضوع عنوانی کرده اثبات احوال بر آن اصل کرده شد إزان حیثیت که آن اصل متحقق میشود در ضمن آن فرع که مرمی و مروی است یعنی صادق من آید بروی.»

لا يكون ساكناً ، أو جزئية كقولهم : الاسم إما ثلاثي أو رباعي ، أو خماسي . أو عرضه كقولهم : الإعلال إما بالقلب أو الحذف ، أو الإسكان .

وغايته غاية الجدوى ، حيث يحتاج إليه جميع العلوم العربية والشرعية ، كعلم التفسير ، والحديث ، والفقه ، والكلام ، ولذا قيل : إن الصرف أم العلوم ، والنحو أبوها ؛ قال الرضى ^(١) : اعلم أن التصريف جزء من أجزاء النحو بلا خلاف من أهل الصنعة ، والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو أن تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما بنيت ثم تعمل في البناء الذي بنيت على ما يقتضيه قياس كلامهم ، كما يقبىن في مسائل التمرين ، والمتأخرون على أن التصريف علم بأبنية الكلمة وبما يكون لحروفها ، من أصالة وزيادة وحذف وصحة وإعلال ، وإدغام ، وإمالة ، وبما يعرض لآخرها مما ليس بإعراب ، ولا بناء من الوقف وغير ذلك انتهى . فالصرف والتصريف عند المتأخرين مترادفان : والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذي هو جزء من أجزاء النحو [لأنه من مبادئ النحو والمبادئ من الأجزاء كما عرفت] ^(٢) .

علم النحو :

ويسمى علم الإعراب أيضاً ، على ما في شرح اللب ، وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحةً وسقاماً ، وكيفية ما يتعلق بالألفاظ من حيث وقوعها فيه ، من حيث هو هو أولاً ووقوعها فيه ؛ كذا في « الإرشاد » فقوله : علم جنس ، وقوله : كيفية التركيب العربي فصل يخرج علم أصول الفقه ، والفقه ، وغيرهما ؛ فإنه لا يعرف بها كيفية التركيب العربي وهو أى التركيب العربي لا يستلزم كون جميع أجزائه عربياً ، فيشتمل أحوال المركبات ، وأحوال الأسماء الأعجمية ، ولو قيل كيفية الكلم العربية ، كما قال البعض لخروج العجمية ، إلا أن يقال إنها ملحقة بالعربية بعد النقل إلى العرب ؛ وقوله : صحة وسقاماً تمييز لقوله كيفية التركيب ، أى تعرف به صحة التركيب العربي وسقمه ، إذ يعرف منه أن نحو ضرب غلامه زيد صحيح ، وضرب غلامه زيداً فاسد ؛ وخرج به علم المعاني ، والبيان ، والبديع ، والعروض ، فإنها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة والبلاغة ، ونحوها ، لا من حيث الصحة والسقام ؛ ويتناول أحكام ضرورة الشعر ، لأنها أيضاً تبحث من حيث الصحة والسقام ؛ « وما » في قوله « ما يتعلق » عبارة عن الأحوال ، أى تعرف به أحوال الألفاظ ، لكن لا مطلقاً ، بل من حيث وقوعها في التركيب العربي ، من حيث هو هو ، أولاً ووقوعها فيه ، كتقديم المبتدأ وتأخيرها ، وتذكير الفعل وتأنيثه ، لا مثل الأحوال التي هي الحركات والسكنات ونحوها ، فخرج علم الصرف .

فالْحاصل أن تلك الأحوال من حيث هي هي تتعلق بالألفاظ فقط ، ومن حيث إنها باستعمالها يصح التركيب مثل « ابن زيد » وبتركها يفسد التركيب ، مثل « زيد ابن » تتعلق بالتركيب ، هذا خلاصة ما في حواشي الإرشاد .

فقدّم الصرف من أجزاء النحو بناءً على كونه من مبادئ النحو ، لأنه يتوقف على مسائل النحو ، أي التصديق بها ، وهذا كما عدّ صاحب مختصر الأصول ، علم الكلام والعلوم العربية من مبادئ أصول الفقه لتوقف مسائله عليهما ، تصوراً أو تصديقاً ، وإن شئت توضيح هذا فارجع إلى شرح مختصر الأصول وحواشيه .

وموضوع النحو اللفظ الموضوع ، مفرداً كان ، أو مركباً ، وهو الصواب ، كذا قيل ، يعني موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية ، وتأديتها لمعانيها الأصلية ، لا مطلقاً ، فإنه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا ؛ وقيل : الكلمة والكلام ، وفيه أنه لا يشتمل المركبات الغير الإسنادية ، مع أنها أيضاً موضوع النحو ، وقيل : هو المركب بإسناد أصلي ، وفيه : أنه لا يشتمل الكلمة والمركبات الغير الإسنادية .

ومبادئه حدود ما تبتنى عليه مسائله ، كحد المبتدأ والخبر ، ومقدمات حججها ، أي أجزاء علل المسائل كقولهم في حجة رفع الفاعل ، إنه أقوى الأركان ، والرفع أقوى الحركات .

ومسائله الأحكام المتعلقة بالموضوع ، كقولهم الكلمة إما معرب أو مبني ، أو جزئه كقولهم : آخر الكلمة محل الإعراب ، أو جزئه كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف ، أو عرضه كقولهم : الخبر إما مفرد أو جملة ؛ أو خاصته كقولهم : الإضافة تعاقب التنوين ، ولو بواسطة ، أو وسائط ، أي ولو كان تعلق الأحكام بأحد هذه الأمور ثابتاً بواسطة أو وسائط كقولهم : الأمر يجاب بالقاء ، فالأمر جزئي من الإنشاء ، والإنشاء جزئي من الكلام .

والغرض منه الاحتراز عن الخطأ في التأليف ، والاعتذار على فهمه والإفهام به ؛ هكذا في الإرشاد وحواشيه وغيرها .

× — علم المعاني :

وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال ، هكذا ذكر الخطيب في التلخيص^(١) .

فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدوّنة ؛ ثم إنه إن حُمل العلم على الأصول والقواعد والإدراك المتعلق بها فعدم شموله لعم أرباب السليقة ظاهر : لأنهم لا يعلمون القواعد مفصلة ، وإن كانوا يعتبرون مقتضياتها في المواد بسليقتهم ؛ وإن حُمل على الملكة فعدم شموله لعلومهم بناء على أن الملكة إنما تحصل من إدراك القواعد مرة بعد أخرى ، وعدم شموله على التقدير الأول لعم الله تعالى و علم جبرئيل غير ظاهر ؛ وأما على التقدير الثاني أى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر ، كذا ذكر الفاضل « الحلي » هذا وأما على ما اختاره صاحب الأطول من أن المعتبر في جميع العلوم المدوّنة حصول العلم عن دليل على ما سبق في تعريف العلوم المدوّنة ، فعدم شموله لعم الله تعالى ، و علم جبرئيل على جميع التقادير واضح ، لأن علم الله تعالى وكذا علم جبرئيل ، ليس استدلالياً ؛ وكذا الحال في علم الصرف ، والنحو ، والبديع ، ونحو ذلك .

واختار تُعرّف دون تُعلم لأن المعرفة إدراك الجزئي ؛ فكأنه قال : علم تُستنبط منه إدراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات الأحوال المذكورات في هذا العلم ، بمعنى أن أى فرد يوجد منها أمكننا أن نعرفه بذلك ، لأنها تحصل جملةً بالفعل لأن وجود ما لانهاية له محال ، فلا يرد ما قيل إن أريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصلًا لأحد : أو الجنس أو البعض فيكون حاصلًا لكل من عرف مسألة منه ، وقال صاحب الأطول^(١) : ويمكن أن يجاب بأن المراد معرفة الكل ، واستحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سبباً لها ، كما أن استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب ، أو عدم حصول العلم المدون لأحد ليس بمستبعد ولا بممتنع ، وتسمية البعض فقيهاً مجاز ؛ وقد سبق إلى هذا إشارة في تعريف العلوم المدوّنة .

والمراد بأحوال اللفظ الأمور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم والتأخير ، والتعريف والتنكير ، وغير ذلك ؛ وأحوال الإسناد أيضاً من أحوال اللفظ ، باعتبار أن كون الجملة مؤكدة أو غير مؤكدة اعتبار راجع إليها ، ويجب تحقيق قوله : التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهملة ، واحترز به عن الأحوال التي ليست بهذه الصفة كالإعلال والإدغام ، والرفع والنصب ، وما أشبه ذلك من الحسنات البديعية ، فإن بعضها مما يتقدم على المطابقة ، وبعضها مما يتأخر عنها ، فإن الإعلال والإدغام ونحوهما مما لا بد منه في تأدية أصل المعنى مقدّم على المطابقة ، والحسنات البديعية من التجنيس والترصيع ونحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متأخر عن المطابقة ، ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم [بالمشتق ثم]^(٢) بالموصول الذي صلته مشتقة ، أى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال ، من حيث هو كذلك ، ليمر الأمر بالاحتراز

(١) الأطول ١ / ٣٩

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ل و د .

وإلا لدخل فيه بعض المحسنات ، والأحوال النحوية والبيانية التي ربما يقتضيتها الحال ، فإن الحال ربما يقتضى تقديمها أو تأخيرها ، يبحث عنه النحوي ، وربما يقتضى السجع وغيره ، وربما يقتضى إيراد المجاز التشبيه ، فلو لا قيد الحيثية لدخلت هذه الأمور التي تعلقت بعلوم أخرى في المعاني .

ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما توهمه العبارة ، بل الكلام من حيث إنه يفيد زوائد المعاني ، فلو قال أحوال الكلام العربي لكان أوفق ، إلا أنه راعى أن أكثر تلك الأحوال من عوارض أجزاء الكلام بالذات ، وأن صاحب المعاني يرجعه إلى الكلام ، فاختار اللفظ ليكون صحيحاً في بادئ الرأي ، وقد نبهه بتقييد اللفظ بالعربي وإطلاقه في قوله « يطابق اللفظ » على أن تخصيص البحث باللفظ العربي مجرد اصطلاح ، وإلا فيطابق بها مطلق اللفظ مقتضى الحال ، وبها يرتفع شأن كل مقال ، ولهذا لم يضمّر فاعل المطابقة ، فاتجه أن الأحوال الشاملة بغير اللفظ العربي كيف تكون من الأحوال التي تبحث في العلم ، ولا تبحث فيه إلا عن الأعراض الذاتية ولا يندفع إلا بما ذكره المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه من أن اشتراط البحث عن الأعراض الذاتية إنما هو عند الفيلسفي ، وأما أرباب تدوين العربية فربما لا يتم في علومهم هذا إلا بمزيد تكلف ، كذا في الأطول . ولا يخفى أن هذا الإيراد إنما هو على مذهب المتقدمين الذاهبين إلى أن اللاحق بواسطة الجزء الأعم من الأعراض الغربية ، وأما على مذهب المتأخرين الذاهبين إلى أنه من الأعراض الذاتية فلا إيراد ، وقد عرفت صاحب المفتاح علم المعاني بأنه تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة ، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق ما يقتضى الحال ذكره^(١) . والتعريف الأول أخصر وأوضح كما لا يخفى ، وأيضاً التعريف بالتبعية تعريف بالمبائن إذ التبعية ليس بعلم ولا صادق عليه ، وإن شئت التوضيح فارجع إلى المطول والأطول .

× — علم الياء :

وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه ، كذا ذكر الخطيب في التلخيص فالعلم جنس ، وقوله يعرف به إيراد المعنى الواحد أي علم يعرف به إيراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم ، على أن اللام في المعنى للاستفراق العرفي ، وهذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها ، فلو عرف من ليس له هذه الملكة أو الأصول ، أو الإدراك على اختلاف معاني العلم كالعربي المتكلم بالسليقة إيراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالماً بعلم البيان ، وفسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذي روعى فيه المطابقة لمقتضى الحال ، واعترض عليه بأنه مما لا يفهم من العبارة .

(١) عبارته في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره .

ويخرج البحث عن المجاز المفرد مع أنه من البيان ، ويمكن دفعه بأن تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ ، لاشتهار أن موضوع الفن اللفظ البليغ ، على أن وصف المعنى بالواحد يحتمل أن يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه في النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء ، فهذا هو الوحدة المعتبرة في نظر البليغ ، وأما المجاز المفرد وأمثاله فالبحث عنه راجع إلى البحث عن الكلام البليغ .

وقد احترز به عن ملكة الاقتدار على إيراد المعنى العارى عن الترتيب الذى يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فإنها ليست من علم البيان .

وهذه القاعدة أقوى مما ذكره السيد السند من أن فيما ذكره القوم تنبيهاً على أن علم البيان ينبغى أن يتأخر عن علم المعانى في الاستعمال ، وذلك لأنه يعلم منه هذه الفائدة أيضاً ، فإن رعاية مراتب الدلالة في الوضوح والخفاء على معنى ينبغى أن يكون بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال ، فإن هذه كالأصل في المقصودية وتلك فرع وتمة لها . وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع بألفاظ مختلفة [في الوضوح] ^(١) كالأسد والفضنفر والليث والحارث ، وقوله بطرق مختلفة أى في طرق مختلفة .

والمراد بالطرق التراكيب ، ويستفاد منه أنه لا بد في البيان من أن يكون بالنسبة إلى كل معنى طرق ثلاثة على ما هو أدنى الجمع ، ولا بعد فيه لأن المعنى الواحد الذى نحن فيه له مسند ومسند إليه ، ونسبة لكل منها دال يجرى فيه المجاز ، سيما باعتبار المعنى الالتزامى المعتبر ^(٢) في هذا الفن ، فيحصل للمركب طرق ثلاثة لا محالة .

ولا يشكل عليك أنه وإن تحقق الطرق الثلاثة بالاعتبار المذكور وأزيد لكن كيف يحزم بتحقيق الاختلاف في الوضوح وهو خفى جداً ، فإن الأمر حين إذ الإختلاف في الوضوح والخفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازى وبعده من المعنى الحقيقى يكون بوضوح القرينة المنصوبة وخفائها ، فلا محالة بتحقيق المعانى المختلفة وضوحاً وخفاءً ، ولو باعتبار القرائن التى نصبها في تصرف البليغ ، فتقييد إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على تقدير أن يكون لها طرق مختلفة مما لا حاجة إليه .

بقى ههنا شيء وهو أنه كما أن الاقتدار على إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بين مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على إيراده بطرق متساوية في الوضوح ، فلا معنى لإدخال الأول تحت البيان دون الثانى ، إلا أن يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعروف ، ولا يلزم منه أن يكون كل ما يفاير هذه الخاصة خارجاً عن وظائف البيان .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من دول

(٢) في م معنى التزامى معتبر .

ثم المختلفة تشتمل المختلفة في الكلمات التي هي أجزاء المركب ، والمختلفة في وضوح الدلالة ، فالطرق المختلفة في الأول ليس من البيان ، فأخرجه بقوله في وضوح الدلالة إما لأنه أراد بالدلالة الدلالة العقلية لما أنه تقرر من أن الاختلاف المذكور لا يجري إلا في الدلالات العقلية ، وإما لأن الاختلاف في وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة إلى تقييد الدلالة بالعقلية لإخراج الطرق المختلفة بالعبارة ، وترك في التعريف ذكر الخفاء وإن ذكر في المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف في الوضوح الاختلاف في الخفاء .

وقوله : عليه ؛ أى على المعنى الواحد ، وإن شئت زيادة التوضيح فارجع إلى الأطول^(١) .

وموضوعه اللفظ البليغ من حيث إنه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على أصل المعنى .

x — علم البديع :

وهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، وبعد رعاية وضوح الدلالة ، كذا ذكر الخطيب ، أى علم يعرف به كل وجه جزئى يرد على سامع الكلام البليغ والمتلفظ به على ما في الأطول^(٢) .

وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الأعم الشامل للمطابقة والخلو عن التقييد المعنوى وغير ذلك مما يورث الكلام حسناً سواء كان داخلاً في البلاغة ، أو غير داخل فيها مما يتبين في علم المعانى ، والبيان ، واللغة ، والصرف ، والنحو لأنه يدخل فيها حينئذ بمض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ، كالخلو من التنافر ، ومخالفة القياس وضعف التأليف لأن البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة أنها تكون بعد البلاغة ، بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له في البلاغة من المحسنات .

فقوله بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الأمور لعدم دخولها في وجوه التحسين ، بل للتنبيه على أن الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة ، وإلا كان كتعليق الدرر على أعناق الخنازير ، فقوله : بعد ، متعلق بالمصدر ، وهو التحسين ، والتنبيه على أنه يجب تأخير علم البديع عن المعانى ، والبيان ، وأنها تورث حسناً عرضياً غير داخل في حد البلاغة وأنها إنما تكون من البديع إذا لم يقتضى الحال لها ، إذ لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة ولذا ذكر في شرح المفتاح : وأما البديع فقد جعلوه ذيلاً لعلمى البلاغة لا قسمًا برأسه من أقسام العلوم العربية على ما سبق — هذا ما في المطول وحواشيه^(٣) .

وموضوعه اللفظ البليغ من حيث إن له توابع .

بيان الغرض من تلك العلوم :

اعلم أن البلاغة سواء كانت في الكلام أو في المتكلم رجوعها إلى أمرين :

أحدهما: الاحتراز عن الخطأ في تأديته المعنى المراد أى ما هو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام، كما هو المتبادر من إطلاق المعنى المراد في كتب علم البلاغة ، فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوى ، كما توهمه البعض ، ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقاً .

والثاني: تمييز الفصيح عن غيره ، ومعرفة أن هذا الكلام فصيح وهذا غير فصيح ، فمنه ما يبين في علم متن اللغة، أو التصريف، أو النحو، أو يدرك بالحس ، وهو أى ما يبين في هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوى ، فست الحاجة للاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد إلى علم ، وللاحتراز عن التعقيد المعنوى إلى علم آخر، فوضعوا لها علمي ، المعانى والبيان، وسموها علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ، ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين إلى علم آخر فوضعوا له علم البديع ، فما يحرز به عن الأول أى الخطأ في التأدية علم المعانى ، وما يحرز به عن الثاني أى التعقيد المعنوى علم البيان ، وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع .

× — علم العروض :

وهو علم تعرف به كيفية الأشعار من حيث الميزان والتقطيع ، والقيد الأخير احتراز عن علم القافية . وموضوعه اللفظ المركب من حيث إن له وزناً .

٢ — علم القافية :

وهو علم تعرف به كيفية الأشعار من حيث التقفية ، والقيد الأخير احتراز عن علم العروض . وموضوعه اللفظ المركب من حيث إن له قافية .

العلوم الشرعية

وتسمى العلوم الدينية ، وهى العلوم المدونة التى تذكر فيها الأحكام الشرعية العملية والاعتقادية ، وما يتعلق بها تعلقاً معتدّاً به ، ويحىء تحقيقه فى الشرع فى فصل العين من باب الشين المعجمة ، وهى أنواع ، فمنها :

علم الكلام :

ويسمى بأصول الدين أيضاً ، وسماه أبو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الأكبر ، وفى مجمع السلوك : ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً ، ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات ؛ وفى شرح العقائد^(١) للتفتارنى : العلم المتعلق بالأحكام الفرعية أى العملية يسمى علم الشرائع والأحكام ، وبالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى . وهو علم يُقْتَدَرُ معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه ، فالمراد بالعلم معناه الأعم ، أو التصديق مطلقاً ، ليتناول إدراك الخطأ فى العقائد ودلائلها ، ويمكن أن يراد به المعلوم ، لكن بنوع تكلف بأن يقال علم أى معلوم يُقْتَدَرُ معه أى مع العلم به الخ ، وفى صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة ، وبإطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة ، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه ، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التى تستفاد منها صور الدلائل فقط ، ودون علم الجدل الذى يتوسل إلى حفظ أى وضع يراد ، إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ، وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد ، والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ، ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلاً ، إذ ليس ترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير ، بل لا مدخل له فى ذلك الترتيب العادى أصلاً .

وفى اختيار « يقتدر على » يثبت إشارة إلى أن الإثبات بالفعل غير لازم .

وفى اختيار « معه على به » مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ، إذ المراد الترتب العادى .

وفى اختيار « إثبات العقائد » على تحصيلها إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير ، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليُعْتَدَّ بها ، وإن كانت مما يستقل العقل فيه .

ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه ، أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له ولا خفاء فى بطلانه .

(١) شرح العقائد ١ / ١٣ ، ١٤ .

والمتبادر من الباء في قولنا بإيراد هو الاستعانة دون السببية ، ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق .

وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر ، بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على تناول الخطأ .

ولا يراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيراً معيناً حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على إثباتها قطعاً فيخرج الحدود عن الحد .

فحاصل الحد أنه علم بأمور يقتدر معه أى يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها ، فإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضى ودفع الشبه إلى انتفاء المانع .

ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير ، لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب ، إذ قد دون للعمليات الفقه .

والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام سواء كانت صواباً أو خطأ ، فلا يخرج علم أهل البدع الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام ، ثم المراد جميع العقائد لأنها منحصرة مضبوطة لا يزداد فيها أنفسها^(١) فلا يتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها ، وإنما تنكّر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فإنها غير منحصرة فلا تنأى الإحاطة بأكملها ، وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام . وموضوعه : هو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً ، وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع ، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء وانتفاء الحال ، وعدم تمايز المدومات المحتاج إليها في المعاد ، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته ؛ والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال ، فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به إثباتها تعلقاً قريباً ، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً ، وللبعد مراتب متفاوتة .

وقد يقال : المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً ، فالأولى أن يقال من حيث إنه يثبت له ما هو من العقائد أو وسيلة إليها .

وقال القاضى الأرموى : موضوعه ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التى هي صفاته الثبوتية

(١) في دأول : لا تزداد عليها ، وعجالة شارح الوقف : لا تزداد فيها أنفسها .

والسلبية ، وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم وإما في الآخرة كالخسر ، وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ، ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى ، أولاً ، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه أم لا .

وفيه بحث وهو أن موضوع العلم لا يبين وجوده فيه ، أى في ذلك العلم فيلزم إما كون إثبات الصانع بيناً بذاته وهو باطل أو كونه مبيّناً في علم آخر سواء كان شرعياً ، أولاً ، على ما قال الأرموى وهو أيضاً باطل . لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم ، وأيضاً كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعى بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً .

وقال طائفة ، ومنهم حجة الإسلام موضوعه الموجود بما هو موجود أى من حيث هو هو غير مقيد بشيء ، ويمتاز الكلام عن الإلهى باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل ، وافق الإسلام أولاً ، كما في الإلهى .

وفيه أيضاً بحث إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً ، مع أن الخطيء من أرباب علم الكلام ومساائله من مسائل الكلام .

وفائدة علم الكلام وغايته الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم ، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم ، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبهة المبطلين ، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية ، أى يبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية ، فإنه أساسها ، وإليه يؤول أخذها واقتباسها ، فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول ، منزل للكتب يتصور علم تفسير ، ولا علم فقه وأصوله ، فكلها متوقفة على الكلام مقتبسة منه ، فالأخذ فيها بدونه ككأن على غير أساس ، وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين .

ومن هذا يتبين مرتبة الكلام أى شرفه ، فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم ، وأيضاً دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل ، وهى أى شهادة العقل مع تأييدها بالنقل هى الغاية فى الوثاقة إذ لا تبقى حينئذ شبهة فى صحة الدليل .

وأما مسائله التى هى المقاصد فهى كل حكم نظرى لمعلوم ، هو أى ذلك الحكم النظرى من العقائد الدينية ، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها ، والكلام هو العلم الأعلى إذ تفتى إليه العلوم الشرعية كلها ، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها ، فليست له مبادئ تبين فى علم آخر شرعياً أو غيره ، بل مبادئه إما بيّنة بنفسها أو مبيّنة فيه ، فهى أى فتللك المبادئ المبيّنة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادئ لمساائل آخر منه لا تتوقف عليها لثلا يلزم

الدور ، فلو وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به ، تكثيراً للفائدة في الكتاب ، فمن الكلام يُستمد غيره من العلوم الشرعية ، وهو لا يستمد من غيره أصلاً ، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق ، وبالجملة ، فعلماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله ، وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد ، علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً ، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ، التي تتوقف عليها تلك العقائد ، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها ، أو باعتبار صورها ، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا ، فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه ، ليس له مبادئ تبين في علم آخر .

وأما وجه تسميته بالكلام ، فلأنه يورث قدرة على الكلام بالشرعيات ، ولأن أبوابه عُنوت أولاً بالكلام في كذا ، ولأن مسألة الكلام أشهر أجزائه ، حتى كثف فيه التقاتل .

وأما تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لأبنتائها عليه ، وعلى هذا القياس في البواقي من أسمائه ، هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف^(١) ، ومنها :

علم التفسير:

وهو علم يعرف به نزول الآيات ، وشئونها ، وأقاصيصها ، والأسباب النازلة فيها ، ثم ترتيب مكملها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامها ، ومطلقها ومقيدها ، ومجملها ومفسترها ، وحلالها وحرامها ، ووعداها ووعيدها ، وأمرها ونهيها ، وأمثالها ، وغيرها .

وقال أبو حيان : التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ، ومدلولاتها ، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ، ومعانيها التي يُحمل عليها حالة التركيب وتتمت لذلك ، قال : فقولنا : علم ؛ جنس ، وقولنا : يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هو علم القراءة ، وقولنا : ومدلولاتها أي مدلولات تلك الألفاظ ، وهذا متن علم اللغة ، الذي يُحتاج إليه في هذا العلم ، وقولنا : وأحكامها الإفرادية والتركيبية ، هذا يشمل علم الصرف والنحو والبيان والبديع ، وقولنا : ومعانيها التي يُحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالاته بالحقيقة ، وما دلالاته بالمجاز ، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً ويصدق عن الحمل عليه صادف فيحمل على غيره ، وهو المجاز ، وقولنا : وتتمت لذلك ، هو مثل معرفة النسخ ، وسبب المنزل وتوضيح ما أبهم في القرآن ونحو ذلك .

(١) شرح المواقف : ١ / ١٤ - ٢٥ .

وقال الزركشي : التفسير علمٌ يفهم به كتاب الله المنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه ، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، كذا في الإتيان^(١) ، فموضوعه القرآن .

وأما وجه الحاجة إليه فقال بعضهم : اعلم أن من المعلوم أن الله تعالى إنما خاطب خلقه بما يفهمونه ، ولذلك أرسل كل رسول بلسان قومه ، وأنزل كتابه على لغتهم ، وإنما احتيج إلى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة ، وهي أن كل من وضع من البشر كتاباً ، فإنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح ، وإنما احتيج إلى الشروح لأمر ثلاثة :

أحدها : كمال فضيلة المصنّف فإنه بقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة في اللفظ الوجيز ، فربما عسر فهم مراده ، فقصد بالشروح ظهور تلك المعاني الدقيقة ، ومن هنا كان شرح بعض الأئمة لتصنيفه أدل على المراد من شرح غيره له .

وثانيها : إغفاله بعض تيمات المسألة أو شروطها اعتماداً على وضوحها ، أو لأنها من علم آخر، فيحتاج الشارح لبيان المحذوف^(٢) ومراتبه .

وثالثها : احتمال اللفظ لمعان مختلفة ، كما في المجاز والاشتراك ودلالة الالتزام، فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنّف وترجيحه ، وقد يقع في التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو والغلط، أو تكرار الشيء ، أو حذف المبهم وغير ذلك ، فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك .

وإذا تقرر هذا فنقول : إن القرآن إنما نزل بلسان عربي في زمن فصحاء العرب ، وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه ، أما دقائق باطنه فإنما كانت تظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤا لهم النبي صلى الله عليه وسلم في الأكثر سؤا لهم لما نزل قوله : « وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ »^(٣) فقالوا : وأينا لم يظلم نفسه ، ففسره النبي - صلى الله عليه وسلم - بالشرك ، واستدل عليه : « إِنَّ الشَّرْكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ »^(٤) وغير ذلك مما سأله عنه - عليه الصلاة والسلام .

ونحن محتاجون إلى ما كانوا محتاجون إليه مع أحكام الظواهر لقصورنا عن مدارك أحكام اللغة بغير تعلم ، فنحن أشد احتياجاً إلى التفسير .

(٢) في لود : للتروك والمحذوف من م ، وهو لفظ الإتيان .

(٤) لقمان آية ١٣ .

(١) الإتيان ١٧٣/٢ - ١٧٤ .

(٣) الأنعام آية ٨٢ .

وأما شرفه فلا يخفى، قال الله تعالى: «يُؤْتِ الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^(١).
وقال الأصمباني: شرفه من وجوه:

أحدها: من جهة الموضوع، فإن موضوعه كلام الله تعالى الذي هو ينبوع كل حكمة ومعدن كل فضيلة.
وثانيها: من جهة الغرض، فإن الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى والوصول إلى السعادة الحقيقية التي هي الغاية القصوى.

وثالثها: من جهة شدة الحاجة، فإن كل كمال ديني أو دنيوي مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى.

قائدة: اختلف الناس في تفسير القرآن هل يجوز لكل أحد الخوض فيه.

فقال قوم: لا يجوز لأحد أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن وإن كان عالماً أديباً متقماً في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والآثار، وليس له إلا أن ينتهي إلى ما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك.

ومنهم من قال: يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التي يحتاج للفسر إليها وهي خمسة عشر علماً: اللغة، والنحو، والتصريف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبدیع، وعلم القراءات لأنه يُعرف به كيفية النطق بالقرآن، وبالقراءات يرجح بعض الوجوه المحتملة على بعض، وأصول الدين أي الكلام، وأصول الفقه، وأسباب النزول والقصص، إذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما أنزلت فيه، والناسخ والمنسوخ ليُعلم الحكم من غيره، والفقه والأحاديث المبينة لتفسير المبهم والجمل، وعلم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم، أو إليه الإشارة بحديث: «من عمل بما علم أورثه الله تعالى علم ما لم يعلم».

وقال البغوي والكواشي وغيرهما: التأويل، وهو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها، وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة، غير محذور على العلماء بالتفسير، كقوله تعالى: «انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا»^(٢) قيل شباباً وشيوخاً، وقيل أغنياء وفقراء، وقيل نشاطاً أو غير نشاط، وقيل أصحاب أمراض، وكل ذلك سائغ والآية تحتمله.

وأما التأويل المخالف للآية والشرع فمحذور، لأنه تأويل الجاهلين مثل تأويل الروافض قوله تعالى: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ»^(٣) أنهما على فاطمة: «يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان»^(٤) يعني الحسن والحسين.

فائدة : وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير ؛ قال النسفي^(١) في عقائده : النصوص محمولة على ظواهرها ، والعدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن إلحادٌ . وقال التفتازاني في شرحه : سميت الملاحدة باطنية لادّعاءهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معانٍ باطنة لا يعرفها إلا المعلم ، وقصدُهم بذلك نفى الشريعة بالكلية ، وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص مصروفة على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة ، فهو من كل الإيمان ومحض العرفان .

فإن قلت : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : « لكل آية ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع » قلت : أما الظهر والبطن ففي معناه أوجه :

أحدها : أنك إذا بحثت عن باطنها وقستَه على ظاهرها وقفت على معناها .

والثاني : ما من آية إلا عمل بها قومٌ ولها قوم سيعملون بها ، كما قاله ابن مسعود فيما أخرجه .

والثالث : أن ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها .

والرابع : وهو أقرب إلى الصواب ، أن القصص التي قصتها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين ، وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم أن يفعلوا كفعلهم .

والخامس : أن ظهرها ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر ، وبطنها ما تضمنته من الأسرار التي أطلع الله عليها أرباب الحقائق .

ومعنى قوله : ولكل حرف حد ، أى منتهى فيما أراد من معناه ، وقيل : لكل حكم مقدار من الثواب والعقاب : ومعنى قوله : ولكل حد مطلع ، لكل غامض من المعاني والأحكام مطلع يُتوصل به إلى معرفته ويوقف على المراد به ، وقيل كل ما يستحقه من الثواب والعقاب يطلع عليه في الآخرة عند المجازاة .

وقال بعضهم : الظاهرُ التلاوة ، والباطنُ الفهم ، والحدُّ أحكام الحلال والحرام ، والمطلع الإشراف على الوعد والوعيد .

قال بعض العلماء : لكل آية ستون ألف فهم ، هذا يدل على أن في فهم المعاني للقرآن مجالاً متسعاً ، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهى الإدراك فيه بالنقل والسمع ، بل لا بد منه في ظاهر التفسير لتتقن به مواضع

(١) العقائد النسفية وشرحها ٢٠٤/١ .

الغلط ، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط ، ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لا بد منه أولاً ، إذ لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر ، هذا كله نبذة كما وقع في الإتيان^(١) ، وإن شئت الزيادة فارجع إليه ، ومنها :

علم القراءة :

وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ، وموضوعه القرآن من حيث إنه كيف يُقرأ ومنها .

علم الاسناد :

ويسمى بأصول الحديث أيضاً ، وهو علم بأصول تعرف بها أحوال حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والأداء ، كذا في الجواهر ، وفي شرح النخبة^(٢) : هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ، ليعمل به أو يُترك ، من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء ، انتهى . فموضوعه الحديث بالحديث المذكورة . ومنها :

علم الحديث :

ويسمى بعلم الرواية والأخبار والآثار أيضاً ، على ما في مجمع السلوك ، حيث قال : ويسمى جملة علم الرواية والأخبار والآثار علم الأحاديث ، انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل علم الآثار أيضاً ، بخلاف ما قيل فإنه لا يشتمله ، والظاهر أن هذا مبني على عدم إطلاق الحديث على أقوال الصحابة وأفعالهم على ما عرف .

وعلم الحديث علم تعرف به أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله .

أما أقواله عليه الصلاة والسلام فهي الكلام العربي ، فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمنزل عن هذا العلم ، وهو كونه حقيقة ومجازاً وكناية وصريحاً وعماماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً ومنطوقاً ومعنوياً ، ونحو ذلك ، مع كونه على قانون العربية الذي بيّنه النحاة بتفاصيله ، وعلى قواعد استعمال العرب ، وهو المعبر بعلم اللغة .

وأما أفعاله - عليه الصلاة والسلام - فهي الأمور الصادرة عنه التي أمرنا باتباعه فيها أولاً ، كالأفعال الصادرة عنه طبعاً أو خاصة ، كذا في العيني شرح صحيح البخاري ، وزاد السكرماني : وأحواله .

ثم في العيني : وموضوعه ذات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من حيث إنه رسول الله ، ومبادئه هي ما تتوقف عليه المباحث وهي أحوال الحديث ، وصفاته ، ومسائله هي الأشياء المقصودة منه ، وغايته الفوز بسعادة الدارين .

فائدة : لأهل الحديث مراتب : أولها الطالب وهو المبتدئ الراغب فيه ، ثم المحدث وهو الأستاذ الكامل وكذلك الشيخ والإمام بمعناه ، ثم الحافظ وهو الذي أحاط علمه بمائة ألف حديث متناً ، وإسناداً ، وأحوال روايته^(٣) جرحاً وتعديلاً وتاريخاً ، ثم الحجة وهو الذي أحاط علمه بثلاثمائة ألف حديث ، كذلك قاله ابن المطري .

(٣) في دول : رواية .

(٢) شرح النخبة ٢٩/١ .

(١) الإتيان ١٧٣/٢ - ١٧٥ .

وقال الجزرى - رحمه الله : الراوى ناقل الحديث بالإسناد ، والمحدث من تحمل^(١) بروايته وأغنى بدرايته ، والحافظ من روى ما يصل إليه ووعى ما يحتاج إليه .

وفى إرشاد^(٢) القاصد : للشيخ شمس الدين الأکفانى السخاوى ، دراية^(٣) الحديث علم تتعرف منه أنواع الرواية وأحكامها ، وشروط الرواية^(٤) وأصناف المرويات ، واستخراج معانيها ، ويحتاج إلى ما يحتاج إليه علم التفسير من اللغة ، والنحو ، والتعريف ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والأصول ، ويحتاج إلى تاريخ النقلة ، انتهى^(٥) . ومنها :

علم أصول الفقه :

ويسمى هو وعلم الفقه بعلم الدراية أيضاً ، على ما فى مجمع السلوك وله ، تعريفان : أحدهما : باعتبار الإضافة .

وثانيهما : باعتبار اللقب ، أى باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص .

وأما تعريفها باعتبار الإضافة ، فيحتاج إلى تعرف المضاف ، وهو الأصول ، والمضاف إليه وهو الفقه ، والإضافة التى هى بمنزلة الجزء الصورى للمركب الإضافى .

فالأصول هى الأدلة إذ ، الأصل فى الاصطلاح ، يطلق على الدليل أيضاً ، وإذا أضيف إلى العلم يتبادر منه هذا المعنى ، وقيل المراد المعنى اللغوى وهو : ما يُبَيَّنُّ عليه الشئ ، فإن الابتناء يشتمل الحسى ، وهو كون الشئيين حسيين كابتناء السقف على الجدران ، والعقل كابتناء الحكم على دليله ؛ فلما أضيف الأصول إلى الفقه الذى هو معنى عقلى يعزم أن الابتناء ههنا عقلى ، فيكون أصول الفقه : ما يبينى هو عليه ، ويستند إليه ؛ ولا معنى لمستند العلم ومبتناه إلا دليله ، وأما الفقه ، فستعرف معناه .

وأما الإضافة فهى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه ، باعتبار مفهوم المضاف إذا كان المضاف مشتقاً ، أو ما فى معناه ، مثلاً دليل المسألة ما يختص بها باعتبار كونه دليلاً عليها ، فأصول الفقه ما يختص به من حيث إنه مبنى له ومستند إليه ، ثم نُقل إلى المعنى العرفى اللقبى الآتى ليتناول الترجيح والأجتهاد أيضاً ، وقيل : لا ضرورة إلى جعل أصول الفقه بمعنى أدلته ، ثم النقل إلى المعنى اللقبى ، أى العلم بالقواعد المخصوصة ، بل

(١) فى ٢ : يحمل روايته . (٢) إرشاد القاصد ٥٩ .

(٣) فى الإرشاد : رواية . (٤) فى الإرشاد : الرواة .

(٥) لم يرد فى ٢ « وفى إرشاد القاصد إلى آخر المنقول عنه » .

يُحمل على معناه اللغوي ، أى ما يُبتنى الفقه عليه ويستند إليه ، ويكون شاملاً لجميع معلوماته ، من الأدلة ، والاجتهاد ، والترجيح ، لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها ، فيعبر عن معلوماته بلفظه وهو أصول الفقه ، وعنه بإضافة العلم إليه ، فيقال علم أصول الفقه ، أو يكون إطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف ، أى علم أصول الفقه ، لكن يحتاج إلى اعتبار قيد الإجمال ، ومن ثمة قيل في الحصول : أصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدل بها ، وفي الأحكام : هى أدلة الفقه ، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل من جهة الجملة ، كذا ذكر السيد السند^(١) في حواشى شرح مختصر الأصول .

وأما تعريفه باعتبار اللقب فهو : العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق ، والمراد بالقواعد القضايا الكلية التى تكون إحدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه ، والمراد بالتوصل التوصل القريب الذى له مزيد اختصاص بالفقه ، إذ هو المتبادر من الباء السببية ، ومن توصيف القواعد بالتوصل ، نخرج المبادئ كقواعد العربية والكلام ، إذا يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة الألفاظ وكيفية دلالتها على المعانى الوضعية ، وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع ، وكذا يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ، ووجوب صدقهما ، ويتوصل بذلك إلى الفقه ، وكذا خرج علم الحساب إذ التوصل بقواعده فى مثل « له على خمسة فى خمسة » إلى تعيين مقدار المقرّ به لا إلى وجوبه الذى هو حكم شرعى كما لا يخفى ، وكذا خرج المنطق إذ لا يتوصل بقواعده إلى الفقه توصلاً قريباً مختصاً به ، إذ نسبته إلى الفقه وغيره على السوية .

والتحقيق فى هذا المقام أن الإنسان لم يُخلق عبثاً ، ولم يُترك سدى ، بل تعلق بكلّ من أعماله حكم من قبل الشارع ، منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة ، ويُقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الإحاطة ، بجميع الجزئيات ، فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومحمولاتها أحكام الشارع على التفصيل ، فسّموا العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقهاً ، ثم نظروا فى تفاصيل الأدلة والأحكام فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتابة والسنة ، والإجماع ، والقياس ، والأحكام راجعة إلى الوجوب ، والنّدب والحرمة ، والكراهة ، والإباحة ، وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالاً ، من غير نظر إلى تفاصيلها ، إلا على طريق ضرب المثل ، فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالاً ، وبيان طرقه وشرائطه ، يتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها ، فضبطلوها

(١) حاشية السيد على شرح المعتمد ٢٩ / ١

ودونها وأضافوا إليها من اللواحق والتمّمات وبيان الاختلافات ، وما يليق بها ، وسموا العلم بها أصول الفقه ، فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه .

ولفظ القواعد مشعر بقيد الإجمال ، وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل ، فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى الفقه ، لكن لا على وجه التحقيق ، بل الغرض منه إلزام الخصم ، ولقائل أن يمنع كون قواعده مما يتوصل به إلى الفقه توصلاً قريباً ، بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط ، أو مدافعته ، ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية ، فإن الجدلي إما مجيب يحفظ وضعاً ، أو معترض يهدم وضعاً ، إلا أن الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه ، وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم أن له اختصاصاً بالفقه .

ثم أعلم أن المتوصل بها إلى الفقه إنما هو المجتهد ، إذ الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة ، وليس دليل المقلد منها ، فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية ، وأما من ذكرها فقد صرح بأن البحث عنهما إنما وقع من جهة كونه مقابلاً للاجتهاد .

تنبيه : بعدما تقرر أن أصول الفقه لقب للعلم بخصوص لاحاجة إلى إضافة العلم إليه ، إلا أن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الأراك ؛ وفي إرشاد^(١) القاصد للشيخ شمس الدين : أصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الأحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر ، انتهى .

وموضوعه الأدلة الشرعية والأحكام ؛ توضيحه أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم إذا كان مشتملاً على شرائط وقيود مخصوصة ، فالقضية الكلية المذكورة ، إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود ، فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط والقيود يكون علماً بتلك القضية الكلية ، فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه ، هذا بالنظر إلى الدليل ، وأما بالنظر إلى المدلول وهو الحكم ، فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرف أنواع الحكم ، وأن أى نوع من الأحكام ، يثبت بأى نوع من الأدلة بخصوصية ثابتة من الحكم ، ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء ، فإن هذا الحكم لا يمكن إثباته بالقياس ؛ ثم المباحث المتعلقة بالحكم به ، وهو فعل المكاف ، ككونه عبادة ، أو عقوبة ، ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية ، فإن الأحكام مختلفة باختلاف أفعال المكلفين ، فإن العقوبات لا يمكن إيجابها بالقياس .

ثم المباحث المتعلقة بالحكم عليه وهو المكلف كعرفة الأهلية ، ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية

(١) إرشاد القاصد ٦١ ، وهذا النقل لم يرد في ٢ .

أيضا ، لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه ، وبالنظر إلى وجود العوارض وعدمها ، فيكون تركيب الدليل على إثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا : هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه ، وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ، ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ، ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه ، هذا هو الصغرى ثم الكبرى ، وهو قولنا : وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت ، فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه ، وبطريق الملازمة هكذا : كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ ، فلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية المذكورة ، فهذا معنى التوصل القريب المذكور .

وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا : كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا ، فهو ثابت ؛ أو كلما وجد دليل كذا ، دال على حكم كذا ، يثبت ذلك الحكم علم أنه يُبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام الكليتين من حيث إن الأولى مُثبتة للثانية ، والثانية ثابتة بالأولى ، والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الأدلة ، وبعضها عن الأحكام ، فموضوع هذا العلم هو الأدلة الشرعية والأحكام ، إذ يُبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية ، وهي إثباتها للحكم ، وعن العوارض الذاتية للأحكام ، وهي ثبوتها بتلك الأدلة ، وإن شئت زيادة التحقيق فارجع إلى التوضيح والتلويح^(١) ، ومنها :

علم الفقه :

ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضا ، على ما في مجمع السلوك ، وهو معرفة النفس ما لها وما عليها ، هكذا نقل عن أبي حنيفة (رح) .

والمراد بالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل ، فخرج التقليد ، قال المحقق التفتازاني^(٢) : القيد الأخير في تفسير المعرفة بما لا دلالة عليه أصلاً ، لالة ، ولا اصطلاحاً .

وقوله : ما لها وما عليها ، يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة ، على أن اللام للانتفاع ، وَكَوَلَى لِلضَّرَرِ .

وفي التقييد بالأخروي احتراز عما ينتفع به ، أو يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام ، والشعر بهذا التقييد شهرة أن علم الفقه من العلوم الدينية ، فإن أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتي به المكلف إما واجب ،

(١) التوضيح والتلويح ١ / ٢٠ - ٢٢

(٢) التلويح ١ / ١١

أو مندوب ، أو مباح ، أو مكروه كراهة تنزيه أو تحريم ، أو حرام ، فهذه ستة ، ولكل واحد طرفان : طرف الفعل وطرف الترك ، فصارت اثنتى عشرة ، ففعل الواجب مما يثبت عليه ، وفعل الحرام والمكروه تحريماً مما يعاقب عليه ، والباقي لا يثبت ولا يعاقب عليه ، فلا يدخل في شيء من القسمين ، وإن أريد بالنفع الثواب ، وبالضرر عدمه ، ففعل الواجب والمندوب من الأول ، والبواقي من الثانى .

ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ، ما يجوز لها وما يجب عليها ، ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز ، وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريماً مما يجب عليها ، فبقى فعل الحرام ، وترك الواجب ، وفعل المكروه تحريماً خارجاً عن القسمين ، ويمكن أن يراد بهما ، ما يجوز لها ، وما يُحرم عليها ، فيشتملان جميع الأقسام ؛ إذا عرفت هذا فالجمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة أولى .

ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات ، كوجوب الإيمان ونحوه ، والوجدانيات أى الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية ، والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها ، فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادات هى علم الكلام ، ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هى علم الأخلاق والتصوف كالزهد ، والصبر ، والرضا ، وحضور القلب فى الصلاة ونحو ذلك ، ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح ، فإن أريد بالفقه هذا المصطلح زيد « عملاً » على قوله ما لها وما عليها . وإن أريد ما يشتمل الأقسام الثلاثة فلا يزد قيد « عملاً » ، وأبو حنيفة (رح) إنما لم يزد قيد « عملاً » لأنه أراد الشمول ، أى أطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها ، سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات ، ولذا سُمى الكلام فقهها أكبر .

وذكر الإمام الغزالى^(١) أن الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصّوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعلمها ، واسم الفقه فى العصر الأول كان مطلقاً على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة ، وحقارة الدنيا ، ولذا قيل : الفقيه هو الزاهد فى الدنيا ، الراغب فى الآخرة ، البصير بذنبه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع ، الكاف عن أعراض المسلمين ؛ قال^(٢) أصحاب الشافعى : الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ، والمراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور ، فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل ، تصديقاً حاصلًا من الأدلة التفصيلية ، التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهى الأدلة الأربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

أعلم أن متعلق العلم إما حكم أو غير حكم ، والحكم إما مأخوذ من الشرع أولاً ، والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية عمل أولاً ، والعمل إما أن يكون العلم حاصلًا من دليله التفصيلى ، الذى ينوط به الحكم أولاً ؛

فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصلة من الأدلة هو الفقه ، فخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات ، وبالأحكام الغير المأخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بأن العالم حادث ، أو من الحسن كالعلم بأن النار محرقة ، أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع : وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية ؛ المسماة بالاعتقادية ، والأصلية كسكون الإجماع حجة ، والإيمان به واجبا ؛ وخرج علم الله تعالى ، وعلم جبرئيل ، وعلم الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية ، والتقيد بالتفصيلية لإخراج الإجمالية ، كالمقتضى ، والنافى ، فإن العلم بوجوب الشيء لوجود المفتضى ، أو بعدم وجوبه لوجود النافى ، ليس من الفقه .

والمراد بالعلم المتعلق بجميع الأحكام المذكورة تهيؤه للعلم بالجميع ، بأن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه ، بأن يرجع إليه فيحكم ، وعدم العلم في الحال لا ينفيه لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال ، لاستدعائه زماناً ، وقد سبق مثل هذا في بيان العلوم المدونة وعلم المعاني .

ثم إن إطلاق العلم على الفقه وإن كان ظنياً باعتبار أن العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه .

ثم إن أصحاب الشافعي جعلوا للفقه أربعة أركان ، فقالوا : الأحكام الشرعية إما أن تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات ، أو بأمر الدنيا ، وهي إما أن تتعلق ببقاء الشخص ، وهي المعاملات ، أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات ، أو باعتبار المدينة وهي العقوبات .

وهنا أبحاث تركناها مخافة الإطناب ، فمن أراد الإطلاع عليها فليرجع إلى التوضيح ، والتلويح^(١) . وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل ، والحرمة ، وغير ذلك كالصحة ، والفساد ؛ وقيل : موضوعه أعم من الفعل ، لأن قولنا الوقت سبب لوجوب الصلاة من مسائله ، وليس موضوعه الفعل ؛ وفيه أن ذلك راجع إلى بيان حال الفعل ، بتأويل أن الصلاة تجب بسبب الوقت ، كما أن قولهم النية في الوضوء مندوبة ، في قوة أن الوضوء يُندب فيه النية ، وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد ، ففي كل مسألة ليس موضوعها راجعاً إلى فعل المكلف ، يجب تأويله حتى يرجع موضوعها إليه كمسألة المجنون ، والصبي ، فإنها راجعة إلى فعل الولي ، هكذا في الخيالي^(٢) وحواشيه .

(١) التلويح والتوضيح ١٢/١ وما يليها .

(٢) حاشية السيالكوتي على الخيالي ، تابع المجلد الأول ص ١٠٨ .

ومسائله الأحكام الشرعية العملية كقولنا : الصلاة فرض . وغرضه : النجاة من عذاب النار ، ونيل الثواب في الجنة ، وشرفه عَمَّا لَا يَخْفَى لكونه من العلوم الدينية ، ومنها :

علم الفرائض :

وهو علم يُبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة ، وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين ، وقيل : موضوعه التركة ، ومستحقوها ، والأول هو الصحيح ، لأنهم عدوا الفرائض باباً من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف ، والتركة ومستحقوها ليس من قبيل العمل ، كذا في الخيالي^(١) ؛ ومنها :

علم السلوك :

وهو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات ، على ما عرفت قُبِيلَ هذا ، ويسمى بعلم الأخلاق ، وبعلم التصوف أيضاً ؛ وفي مجمع السلوك : وأشرف العلوم علم الحقائق والمنازل ، والأحوال وعلم المعاملة والإخلاص في الطاعات ، والتوجه إلى الله تعالى من جميع الجهات ، ويسمى هذا العلم بعلم السلوك ، فمن غلط في علم الحقائق والمنازل والأحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلظه إلا عالماً منهم كامل العرفان ، ولا يطلب ذلك من البزدوى والبخارى والمهداية وغير ذلك .

وعلم الحقائق ثمرة العلوم كلها ، وغايتها فإذا انتهى السالك إلى علم الحقائق ، وقع في بحر لا ساحل له ، وهو أى علم الحقائق علم القلوب ، وعلم المعارف ، وعلم الأسرار ، ويقال له علم الإشارة . وفي موضع آخر منه : يقول كبار مشايخ أهل الباطن : ينبغي للمرء بعد تحصيل علم المعرفة ، والتوحيد ، والفقه ، والشرائع أن يتعلم علم آفات النفس ومعرفتها ، وعلم الرياضة ومكائد الشيطان ، والنفس وسبيل اجتنابها وهذا ما يسمى بعلم الحكمة ، لأن نفس السالك إذا استقامت على الواجبات صلح طبعه وتأدب بآداب الله فتمكن من مراقبة خواطره ، وتطهير سرأيره ، ويطلقون على هذا علم الحكمة ، ومراقبة الخواطر تكون بالاتجاه الكلى لله ، ولا تستطيع الخواطر جميعها أن تشتغل بالله ، إلا إذا تطهرت السرائر من أعراض ما سوى الله وخلصت له ، وَصَفَتْ مِنْ كُلِّ شَائِبَةٍ ، حتى إذا ما حصل الإنسان على علم المعرفة تمكن من الوصول إلى علم المكاشفة والمشاهدة ، وهو الذي يسمونه علم الإشارة ، انتهى^(٢) .

(١) حاشية الخيالي ١٣/١ .

(٢) عبارة فارسية بالأصل هذا نصها :

« مشايخ كبار أهل باطن ميفر مايند بعد تحصيل علم معرفت ، وتوحيد ، وفقه ، وشرائع لازم است كه علم آفات نفس ، ومعرفت آن ، وعلم رياضت ، ومكائد شيطان ، ونفس وسبيل احتراز آن بيا موزد واين را علم حكمت

وموضوعه أخلاق النفس إذ يُبحث فيه عن عوارضها الذاتية ، مثلاً حب الدنيا - في قولهم - حب الدنيا رأس كل خطيئة ، خُلِقَ من أخلاق النفس حُكْمٌ عليه بكونه رأس الخطايا ، ورأس الأخلاق الرذيلة التي تتضرر بسببها النفس ، وكذا الحال في قولهم : بغض الدنيا رأس الحسنات وغرضه التقرب والوصول إلى الله تعالى .

فائدة : وجاء في مجمع السلوك : أي حبيبي اعلم أنه لما اختلفت المقامات ، وتباين فهم الناس لها ، وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : « نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم » فلا جرم أن فُكِّرَ الصوفية ووضعوا اصطلاحات اتفقوا عليها ، وأشاروا بها إلى هذه المقامات ، فكل من أعطاه الله مقاماً وفهماً أدرك معانيها ، وكل من ليس أهلاً لذلك لا يفهمها^(١) .

گویند تا چون نفس سالک بر واجبات استقامت یافت و طبع وی صالح گشت و بآداب خدای مودب گشت و نمکین گردد مروری مراقبه خواطر و تطهیر سرائر و این را علم معرفت گویند ، و مراقبه خواطر آنست که همه از حق اندیشد و نتواند همه خواطر بحق مشغول باشند مگر بأعراض از ماسوی الله تعالی و تطهیر سرائر آن باشد که مراورا بشوید از هر چیزی که مراورا بیالاید تا چون علم معرفت دست دهد ممکن بود که بعلم مکاشفه و مشاهده رسد و این را علم اشارت گویند ، انتهى .

(١) عبارة فارسية باصل هذا نصها :

« در مجمع السلوك می آرد ای عزیز چون مقامات و فهم مردم مختلف شد و حضرت رسالت پناه علیه الصلاة والسلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم لا جرم صوفیه تدبیر کرده اند و میان خویش اندر علم خود الفاظی بنهاند و اصطلاح کردند و بدان الفاظ بمصالح اشارت کردند تا هر که خداوند مقام و فهم بود دریافت و هر کس که نا اهل بود نیافت . »

العلم ————— لوم الحقيقية

هي العلوم التي لا تتغير بتغير الملل والأديان ، كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح المطالع^(١) ، وذلك كعلم الكلام ، إذ جميع الأنبياء — عليهم السلام — كانوا متفقين في الاعتقادات ، وكعلم المنطق ، وبعض أنواع الحكمة ، وعلم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ .

علم المنطق :

(علم المنطق) : ويسمى علم الميزان إذ به توزن الحجج والبراهين ، وكان أبو علي يسميه خدام العلوم ، إذ ليس مقصوداً بنفسه ، بل هو وسيلة إلى العلوم ، فهو كخدام لها ، وأبو نصر يسميه رئيس العلوم ، لنفاذ حكمه فيها ، فيكون رئيساً حاكماً عليها ، وإنما سُمي بالمنطق : لأن المنطق يطلق على اللفظ ، وعلى إدراك الكليات ، وعلى النفس الناطقة ، ولما كان هذا الفن يقوى الأول ويسلك بالثاني مسلك السداد ، ويحصل بسببه كالات الثالث ، اشتق له اسم منه ، وهو المنطق .

وهو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها ، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر ، فالقانون يحىء بيانه في محله ، والمعلومات تتناول الضرورية والنظرية ، والمجهولات تتناول التصورية والتصديقية .

وهذا أولى مما ذكره صاحب السكشاف : تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات إلى النظريات لأنه يُؤم بالانتقال الذاتي على ما يقبدر من العبارة ، والمراد الأعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة . والمراد بقولنا: بحيث لا يعرض الغلط في الفكر ، عدم عروضه عند مراعاة القوانين ، كما لا يخفى ، فإن المنطق ربما يخطئ في الفكر بسبب الإهمال ، هذا مفهوم التعريف .

وأما احترازاته فالعلم كالجنس ، وباقي القيود كالفصل ، احتراز عن العلوم التي لا تفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو والهندسة ، فإن النحو إنما يبين قواعد كلية ، متعلقة بكيفية التلفظ بلفظ العرب ، على وجه كلي ، فإذا أريد أن يتلفظ بكلام عربي مخصوص على وجه صحيح احتيج إلى أحكام جزئية تُستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من أصولها فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم إلى المجهول ، لا يفيد النحو معرفتها أصلاً ، وكذلك الهندسة ، يتوصل بمسائلها القانونية إلى مباحث الهيئة بأن تجعل تلك المسائل مبادئ الحجج التي يستدل بها على تلك المباحث ، وأما الأفكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفة قطعاً .

(١) السيد علي شرح المطالع ١٣ .

قيل : التعريف دورى ، لأن معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق ، فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب ، فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه ، فلزم الدور .

وأجيب : بأن جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية وشرائطها ، لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة ، وهذا هو الذى جُمِلَ مستفاداً من المنطق ، والمشرع على ذلك استعمال المعرفة فى إدراك الجزئيات .

ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الأربع ، فإن مادته هى القوانين تحتمل هذا الفن وغيره ، كما أن المادة أمر مبهم فى نفسها تحتمل أموراً ، ولا تصير شيئاً معيناً منها إلا بأن ينضم إليها ما يحصله وما يعينه .

وقولنا : تفيد معرفة طرق الانتقال ، إشارة إلى الصورة لأنه المخصص لها ، أى للقوانين بالمنطق ، وقد أشير أيضاً إلى العلة الفاعلية بالالتزام ، وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة إياها .

وقولنا بحيث لا يعرض الغلط إشارة إلى العلة الفاعلية .

اعلم أن المنطق من العلوم الآلية لأن المقصود منه تحصيل المجهول من العلوم ، ولذا قيل : الغرض من تدوينه العلوم الحكمية ، فهو فى نفسه غير مقصود ، ولذا قيل : المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر فالآلة بمنزلة الجنس ، والقانونية بمنزلة الفصل ، تخرج الآلات الجزئية لأرباب الصنائع .

وقوله : تعصم مراعاتها إلخ ، يخرج العلوم القانونية التى لا تعصم مراعاتها عن الضلال فى الفكر ، بل فى المثال كالعلوم العربية .

والموضوع قيل موضوعه التصورات والتصديقات ، أى المعلومات التصورية والتصديقية لأن بحث المنطق عن أعراضها الذاتية ، فإنه يبحث عن التصورات من حيث إنها توصل إلى تصور مجهول إيصالاً قريباً ، أى بلا واسطة كالحد والرسم ، أو إيصالاً بعيداً ككونها كلية وجزئية ، وذاتية وعرضية ، ونحوها ، فإن مجرد أمر من هذه الأمور لا يوصل إلى التصور ما لم ينضم إليه آخر يحصل منها حداً أو رسم .

ويبحث عن التصديقات من حيث إنها توصل إلى تصديق مجهول إيصالاً قريباً كالقياس ، والاستقراء والتمثيل أو بعيداً ككونها قضية وعكس قضية ونقيضها ، فإنها ما لم تنضم إليها ضمنية لا توصل إلى التصديق .

ويبحث عن التصورات من حيث إنها توصل إلى التصديق إيصالاً أبعد ككونها موضوعات ومحولات ؛ ولا خفاء فى أن إيصال التصورات والتصديقات إلى المطالب قريباً أو بعيداً من العوارض الذاتية لها ، فتكون هى موضوع المنطق .

وذهب أهل التحقيق إلى أن موضوعه المعقولات الثانية ، لا من حيث إنها ما هى فى أنفسها ، ولا من حيث إنها موجودة فى الذهن ، فإن ذلك وظيفة فلسفية ، بل من حيث إنها توصل إلى المجهول ، أو يكون لها نفع فى الإيصال ،

فإن المفهوم الكلى إذا وُجد في الذهن ، وقيس إلى ما تحته من الجزئيات ، فباعتبار دخوله في ماهياتها يعرض له الذاتية ، وباعتبار خروجه عنها العرضية ، وباعتبار كونه نفس ماهياتها النوعية ، وما عرض له الذاتية جنس^١ باعتبار اختلاف أفراده ، وفصل^٢ باعتبار آخر ، وكذلك ما عرض له العرضية إما خاصة أو عرض عام باعتبارين مختلفين ، وإذا ركبت الذاتيات والعرضيات إما منفردة أو مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدّية والرسمية ؛ ولا شك أن هذه المعاني أعني كون المفهوم الكلى ذاتياً ، أو عرضياً ، أو نوعاً ، ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية ، بل هي مما يعرض للطبائع الكلية إذا وُجدت في الأذهان ، وكذا الحال في كون القضية حملية أو شرطية ، وكون الحجة قياساً أو استقراء ، أو تمثيلاً ، فإنها بأسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الأذهان إما وحدها أو مأخوذة مع غيرها ، فهي أي المعقولات الثانية موضوع المنطق .

ويبحث المنطق عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فإنها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية ، فالقضية مثلاً معقول ثان يبحث عن انقسامها ، وتناقضها وانفكاسها وإنتاجها إذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والإنتاج والتناقض والانقسام والتناقض معقولات واضحة في الدرجة الثالثة مع التعقل ، وإذا حكم على أحد الأقسام ، أو أحد المتناقضين مثلاً في المباحث المنطقية بشيء ، كان ذلك الشيء في الدرجة الرابعة من التعقل ، وعلى هذا القياس .

وقيل : موضوعه الألفاظ من حيث إنها تدل على المعاني ؛ وهو ليس بصحيح لأن نظر المنطق ليس إلا في المعاني ، ورعاية جانب اللفظ إنما هي بالعرض .

اعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال ، والخير والشر في الأفعال ، والحق والباطل في الاعتقادات .

ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية .

وأما شرفه فهو أن بعضه فرض وهو البرهان ، لأنه لتكميل الذات ، وبعضه نقل وهو ما سوى البراهين من أقسام القياس لأنه للخطاب مع الغير ، ومن أيقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ، ومن طلب العلوم الغير المنسقة ، وهي : ما لا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كخاطب الليل ، وكرامد العين ، لا يقدر على النظر إلى الضوء لا أبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد ، والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام ، وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يستدركه بعرضه على القوانين المنطقية .

ومرتبته في القراءة أن يُقرأ بعد تهذيب الأخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب أما الأول فلما قال البقراط^(١) : البدن الذي ليس ينقى كلما غذوته إنما يزيده شراً ووبالاً . ألا ترى أن الذين لم

(١) كذا في الأصول بالالف واللام .

يهذبوا أخلاقهم إذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال ، وانخرطوا في سلك الجهال ، وأنقوا أن يكونوا مع الجماعة ، وتقلدوا ذل الطاعة ، فعملوا الأعمال الطاهرة ، والأقوال الظاهرة ، من البدائع التي وردت بها الشرائع دبر آذانهم ، والحق تحت أقدامهم ؛ وأما الثاني فلنستأنس طبائعهم إلى البرهان ، كذا في شرح إشراق الحكمة .

ومؤلف المنطق ومدوّنه أرسطو .

وأما القسمة فاعلم أن المنطق إما ناظر في الموصل إلى التصور ، ويسمى قولاً شارحاً ومعرفاً ، وإما ناظر في الموصل إلى التصديق ويسمى حجة ، والنظر في المعرف إما في مقدماته ، وهو باب إيساغوجي ، وإما في نفسه وهو باب التعريفات ، وكذلك النظر في الحجة إما فيما يتوقف عليه وهو باري^(١) أرمنيّاس ، وهو باب القضايا وأحكامها ، وإما في نفسها باعتبار الصورة ، وهو باب القياس ، أو باعتبار المادة ، وهو باب من أبواب الصناعات الخمس ، لأنه إن أوقع ظناً فهو الخطابة ، أو يقيناً فهو البرهان ، وإلا فإن اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل ، وإلا فهو المغالطة ، وأما الشعر فلا يوقع تصديقاً ، ولكن لإفادته التخيل الجاري مجرى التصديق من حيث إنه يؤثر في النفس قبضاً أو بسطاً عدّ في الموصل إلى التصديق ، وربما يضم إليها باب الألفاظ فتحصل الأبواب عشرة ، تسعة منها مقصودة بالذات ، وواحد بالعرض .

علم الحكمة :

له تعريفات ، فقليل : هو علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية ، ولفظ « على » متعلق بقوله باحث ، والبحث عن أحوال أعيان الموجودات أي أحوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الأحوال عليها ، يعني علم تحمل فيه أحوال أعيان الموجودات عليها على وجه هي أي أعيان الموجودات عليه ، أي على ذلك الوجه من الإيجاب والسلب ، والكلية والجزئية في نفس الأمر ؛ وقوله بقدر الطاقة البشرية متعلق أيضاً بقوله باحث ، ولكن بعد اعتبار تقييده بقوله « على ما هي عليه » يعني بذل جهده الإنساني بتمامه ، في أن يكون بحثه مطابقاً لنفس الأمر ، فدخلت في التعريف المسائل المخالفة لنفس الأمر ، المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الأمر ، ولما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة ، قيل : هو علم بأعيان الموجودات الخ .

وإن قيل : التعريف لا يشتمل العلوم التصورية ، قلت : هذا على رأي الأكثرين القائلين بأنها ليست داخلية

(١) في لود : باب أرمنيّاس .

في الحكمة. وقيل: المراد بالأحوال المبادئ فقط، وهي التي تتوقف عليها المسائل، تصورات كانت أو تصديقات، أو هي والمحمولات.

وإن قيل: يخرج عن الحكمة العلم بأحوال الأعراض النسبية، إذ النسبة ليست موجودة في الخارج. قلت: هي موجودة عند الحكماء، ولو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادي، أو نقول البحث عنها في الحقيقة بحث عن أحوال العرض، الذي هو موجود خارجي، وإن لم يكن بعض أنواعه أو أفراده موجوداً، كما يُبحث في الحكمة عن الحيوان، وبعض أنواعه كالمنقاء، وبعض أفراده غير موجودة، ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية، فتأمل.

ولا يرد أن قيد ما هي عليه يغني عن قيد نفس الأمر، لأن العلوم العربية علم بأحوال الموجود كالألفاظ على وجه يكون للوجود على ذلك الوجه، ككون اللفظ مفرداً أو مركباً، ونحو ذلك، لكنها ليست بنفس أمرية، بل باعتبار الاعتبار ووضع الواضع، فلا بد من تقييده.

ولا يلزم من عدم كونها نفس أمرية كذبها، إذ لزوم الكذب إنما يلزم لو حكم على مسائلها، كذلك في نفس الأمر مع قطع النظر عن الوضع، وليس كذلك، فإنهم يحكمون بأن بعض الألفاظ مفرد وبعضها مركب، بحسب وضع الواضع، وهذا الحكم مطابق لنفس الأمر فلا يكون كاذباً، ولا يُتوهم دخولها على هذا في الحكمة لأن معنى نفس الأمر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع.

إن قيل: قوله بقدر الطاقة البشرية، يخرج علمه تعالى من الحكمة، إذ علمه فوق طوق البشر، فلا يكون هو حكيمًا. قلت: علمه تعالى حاصل مع الزيادة؛ والتقييد يفيد أن هذا القدر ضروري، لأن الزائد على هذا القيد مضر، أو يقال: هذا تعريف حكمة المخلوق، لا حكمة الخالق.

ثم إنه لا ضير في كون الحكمة أعلى العلوم الدينية، وكونه صادقاً على الكلام والفقه، إذ التحقيق أن الكلام والفقه من الحكمة؛ قال المحقق التفتازاني: إن الحكمة هي الشرائع، وهذا لا يناق ما ذكرنا من أن السالكين بطريق أهل النظر والاستدلالات، وطريقة أهل الرياضة والمجاهدات، إن اتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون، وإلا فهم الحكماء المشائيون والإشراقيون، إذ لا يلزم منه أن لا يكون المتكلم والصوفي حكيمًا، بل غاية ما لزم منه أن لا يكون حكيمًا مشائياً وإشراقياً.

إن قلت: فلي هذا ينبغي أن تذكر العلوم الشرعية في أنواع الحكمة. قلت: لا امتناع في ذلك، لكونها شاملة للعلوم الشرعية، بحسب المفهوم، إلا أن الحكمة لما دوتها الحكماء الذين لا يبالون بمخالفة الشرائع؛ فالأليق أن لا تُعدّ العلوم الشرعية منها، وأيضاً العلوم الشرعية أشرف العلوم،

فذكرها على حدّ ، إشارة إلى أنها بشرفها بالغة إلى حد الكمال ، كأنّها منفردة من الحكمة وأنواعها ، غير داخلة فيها .

إن قيل : الحدّ لا يصدق على علم الحساب ، الباحث عن العدد الذى ليس بموجود ، ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة ، قلت : العدد عندهم قسمٌ من الكم ، الذى هو موجود عندهم ، نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات ، والتعريف للحكماء ، والبحث عن الدوائر الهيئية من حيث إنها من المبادئ وليست موضوعاتها ، بل موضوعها الأجرام العلوية والسفلية ، من حيث مقاديرها ، وحركاتها ، وأوضاعها اللازمة لها .

إن قيل : يصدق التعريف على علم العقول ، مع أنهم لا يطلقون أن العقل حكيم ، وعلى علم الأفلاك والكواكب على رأى من يثبت النفوس الناطقة لها ، فيكون الفلك والكوكب حكيماً ، ولا قائل به ، قلت : هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت ، أو نقول بتخصيص العلم بالحصولى الحادث ؛ ويجاب أيضاً عن الأخير ، بأن هذا التعريف على رأى من لا يثبت النفوس الناطقة لها .

إن قيل : يصدق التعريف على العلم بالأحوال الجزئية المتعلقة بالأعيان ، كالعلم بقيام زيد ، قلت : إن المراد بالأحوال ما له دخل فى استكمال النفس ، وهذه الأحوال ليست كذلك ، أو المراد ما يعتد به من الأحوال ؛ ثم المراد من الأحوال جميع ما يمكن لأوساط الناس العلم به أو البعض المتيّن المعتقد به ، مع القدرة على العلم بالباقي ، بقدر الطاقة ، على ما هو شأن جميع العلوم المدوّنة .

فحاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية : أن الحكمة علم متعلق بجميع أحوال الموجودات العينية المكسّلة للنفس ، بحسب ما يمكن أو بعضها المعتقد به تصورياً ، أو تصديقياً ، محتاجاً إلى التنبيه ، أو نظرياً على وجه تكون الموجودات وأحوالها على ذلك الوجه فى الواقع ، لا بالوضع والاعتبار ، بقدر الطاقة البشرية من أوساط الناس ؛ فيصير مآل هذا التعريف ، وما قيل إن الحكمة علم بأعيان الموجودات وأحوالها على ما هي عليه ، فى نفس الأمر ، بقدر الطاقة البشرية واحداً ، وإذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذى به يلزم الشمول .

ومنهم من ترك قيد الأحوال ، لشمول العلم التصور والتصديق ، وترك قيد نفس الأمر ، لأن التقييد به مستدرك ، فقال : الحكمة علم بأعيان الموجودات ، على ما هي عليه ، بقدر الطاقة البشرية .

اعلم أنهم اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا ؛ فن قال : إنه ليس بعلم ، فليس بحكمة عنده ، إذ الحكمة علم ؛ ومن قال : بأنه علم ، اختلفوا فى أنه من الحكمة أم لا ؛ والقائلون بأنه من الحكمة يمكن الاختلاف

بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعاً أم لا ، بل بعضه منها وبعضه من العملية ، إذ الموجود الذهني قد يكون بقدرتنا واختيارنا ، وقد لا يكون كذلك ؛ والقائلون بأنه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بأنه من أقسامها الثلاثة ، أم قسم آخر ؛ فمن أخذ في تعريفها قيد الأعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعد من الحكمة لأن موضوعه المقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية ، وإنما أخذ قيد الأعيان ، لأن كمال الإنسان هو إدراك الواجب تعالى والأمور المستندة إليه في سلسلته العلية ، بحسب الوجود الأصلي أى الخارجى ، ولا كمال معتدأ به في إدراك أحوال المعدومات ، وإذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل التبعية ؛ والبحث عن الوجود الذهني بحثٌ عن أحوال الأعيان أيضاً ، من حيث إنها هل لها نوع آخر من الوجود أو لا ؟ ومن حذف قيد الأعيان ، فقال : هي علم بأحوال الموجودات الخ ، عدّه من الحكمة النظرية إذ لا يُبحث في المنطق إلا عن المقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا .

ومنهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة إلى الفعل بحسب القوانين ، أى النظرية والعملية ، ولا حاجة إلى التقييد بالخارج من القوة إلى الفعل ، لأنه معتبر في الكمال .

ومنهم من فسرها بما يكون تكثلاً للنفس الناطقة ، كالأمر معتدأ به ؛ وقيل : هي خروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل ، أما في جانب العلم فبأن تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا كما هي ، وأما في جانب العمل فبأن تحصل لها الملكة التامة على الأفعال المتوسطة بين الإفراط والتفريط .

والمراد بالخروج ما تخرج به النفس إذ الخروج ليس بحكمة ؛ قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس إلى كمالها ، بل هي الكمال الحاصل الخ ؛ فتؤدى التعريفات الثلاثة واحد ، والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة أيضاً .

ويقرب من التعريف الأخير من هذه التعاريف الثلاثة ما وقع في شرح حكمة العين^(١) من أن الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يُعمل من الأفعال ، وما ينبغي لتصير كاملة مضاهاة للعالم العلوي ، وتستمد بذلك للسعادة القصوى الأخروية ، بحسب الطاقة البشرية .

الموضوع - موضوع الحكمة - على القولين ، أى القول بأن المنطق منها ، والقول بأنه ليس منها ، فليس شيئاً واحداً هو الموجود مطلقاً أو الموجود الخارجى ، بل موضوعها أشياء متعددة متشاركة في أمر عرضى هو الوجود

(١) شرح حكمة العين ص ٤ .

المطلق أو الخارجى ، وإلا لم يجز أن يُبحث فى الحكمة عن الأحوال المختصة بأنواع الموجود ، إذ البحث عن العارض لأمر أخص الذى هو من الأعراض الغريبة غير جائز ، فإذا لم يكن موضوعها شيئاً واحداً فالأحسن أن تقتيد الأحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحدٍ واحدٍ من تلك الأشياء ، لئلا تكون تلك الأحوال من الأعراض العامة الغريبة ، كتنقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بكونه مبدأ لغيره ، ليكون مختصاً بالواجب ، وهكذا .

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها ، على قدر ما يمكن للإنسان أن يقف عليه ، ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين .

التقسيم :

الأعيان الموجود إما الأفعال والأعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا أولاً ؛ فالعلم بأحوال الأول من حيث إنه يودى إلى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لأن غايتها ابتداء الأعمال التى لقدرتنا مدخل فيها ، فنسبت إلى الغاية الابتدائية ؛ والعلم ، بأحوال الثانى يسمى حكمة نظرية ؛ وذكر الحركة والسكون والمكان فى الحكمة الطبيعية بناء على كونها من أحوال الجسم الطبيعى الذى ليس وجوده بقدرتنا ، وإن كانت تلك مقدورة لنا .

وإنما سميت حكمة نظرية ، لأن غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الإدراكات التصورية والتصديقية المتعلقة بالأمور التى لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه .

ولا يرد أن الحكمة العملية أيضاً منسوبة إلى النظر لأن النظر ، ليس غايتها ولأن وجه التسمية لا يلزم إطراده . وإنما قيدت الأحوال بالحيثية المذكورة لأنهم كما لا يعدون من الكمال المعقده النظر فى الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها ، كذلك لا يعدون من الكمال النظر فى الأعمال إلا من هذه الحيثية .

قيل : إن أريد بالأحوال ما لا يوجد إلا بقدرتنا واختيارنا ، فيخرج عن الحكمة العملية بعض الأخلاق ، كالشجاعة والسخاوة ، الذاتيتين ، وإن أريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا فى الجملة ، فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالأصوات ، والنفثات .

ويجيب باختيار الشق الأول ، ولا بأس بخروج الأخلاق الذاتية ، لأنها ليست من تهذيب الأخلاق ، وعدم دخولها فى السياسة المدنية ، وتديبر المنزل ظاهر ، وباختيار الشق الثانى ، وارتكاب كون الأصوات من الحكمة العملية ، لا يقال الأعيان قد تكون ذوات ، وهى خارجة عن التقسيم ، لأننا نقول : هى داخلية فى القسم الثانى ، أى قولنا أولاً .

ثم الحكمة العملية ثلاثة أقسام :

لأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ، ويسمى تهذيب الأخلاق ، وعلم الأخلاق ، والحكمة الخلقية ، وفائدتها تهذيب الأخلاق أى تنقيح الطباع بأن تعلم الفضائل ، وكيفية اقتنائها لتزكو^(١) بها النفس ، وأن تعلم الرذائل ، وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس . وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل ، كالولد ، والوالد ، والمالك ، والملوك ونحو ذلك ، ويسمى تدبير المنزل ، وفى بعض الكتب : ويسمى علم تدبير المنزل ، والحكمة المنزلية ، وفائدتها أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد لتنظم بها المصلحة المنزلية التى تتم بين زوج وزوجة ، ومالك ومملوك ، ووالد ومولود .

وإما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدنية ، ويسمى السياسة المدنية - بفتح الميم والبدال المهملة لا بضمهما - ، سميت بها لحصول السياسة المدنية ، أى مالكية الأمور المنسوبة إلى البلدة بسببها ، وفى بعض الكتب ويسمى علم السياسة ، والحكمة السياسية ، والحكمة المدنية ، وسياسة الملك ، وفائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التى بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان .

واعلم أن فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع أقسام الحكمة العملية .

ثم مبادئ هذه الثلاثة من جهة الشريعة ، وبها تبين كالات حدودها ، أى بعض هذه الأمور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية إلى ما يتعلق بالملك ، والسلطنة ، إذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع ؛ كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح حكمة العين^(٢) .

ومنهم من قسم المدنية إلى علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدنية تتعلق بالملك والسلطنة ، ويسمى علم السياسة ، وإلى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشريعة ، ويسمى علم النواميس ، وتربيع القسمة لا يناقض التثليث ، لدخول قسمين منها فى قسم واحد عند من يثلث القسمة .

قيل فى تربيع القسمة نظر ، لأن التعلق بالشريعة كما يجرى فى المدينة ، كذلك يجرى فى الآخرين ، فالوجه فى التقسيم على هذا أن يقال : كل واحد من الأقسام الثلاثة إما أن يعتبر تعلقه بالشريعة أولا ، فالأقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى الاثنين .

ثم اعلم أن موضوع الحكمة العملية الأفعال الاختيارية ، فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص أو جماعة ، أنه علم بأحوال أفعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص أو جماعة ، وفى الصدرى : موضوع الحكمة العملية النفس الإنسانية من حيث اتصافها بالأخلاق والملكات ، انتهى .

ثم توضح الحصر في الأقسام الثلاثة أن الأفعال الاختيارية لا بد لها من غاية وفائدة ، وتلك الفائدة عائدة إلى كمال القوة العملية للشخص ، إما بالقياس إلى نفسه ، أو إلى الاجتماع مع جماعة خاصة أو عامة ، فالعلم بأحوال الأفعال بالقياس إلى الأول تهذيب الأخلاق ، وبالقياس إلى الثاني تدبير المنزل ، وبالقياس إلى الثالث السياسة المدنية ، فلا يرد أنه يتداخل الأقسام إذا كان لفعل واحد فائدة راجعة إلى الكل ، ولا يرد أيضاً أن أكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده ، بل يصلح لمصالح الجماعة ، ولا يرد أيضاً أنه يخرج عن الحكمة العملية ، العلم بمصالح جماعة مشاركة في غير المنزل والمدينة ، كالقرية وأمثالها .

والحكمة النظرية أيضاً ثلاثة أقسام :

لأنها إما علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجى والتعقل ، أى الإدراك ، والوجود الذهني ، إلى المادة كالإله ويستقى بالإلهي ، إذ مسائلها منسوبة إلى الإله ، وبالعلم الأعلى إذ لا يُبحث فيه إلا عن الرب الأعلى ، وعن العقول ، وهى الملائكة الأعلى ، وأيضاً لتنزهه عن المادة وعوارضها ، التى هى مبدأ للنقصان أليق بهذا الاسم وبالفلسفة الأولى ، تسمية للشيء باسم سببه ، إذ هذا العلم سبب للفلسفة ؛ وهى فى اللغة اليونانية التشبه بمحضرة واجب الوجود ، وتوصيفها بالأولى لحصولها من العلة الأولى ، وهى الإله ، وبالعلم الكلى ، للعلم بالأمور العامة التى هى الكليات الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها ، وبما بعد الطبيعة ، وقد يطلق عليها على سبيل النادرة ، ما قبل الطبيعة أيضاً ، وذلك لأن لمعلوماته قبلية وتقدماً على معلومات الحكمة الطبيعية باعتبار الذات ، والعلية ، والشرف ، وبعديّة وتأخر باعتبار الوضع لكون المحسوسات أقرب إلينا فسمى بهما بالاعتبارين .

وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها فى الوجود الخارجى ، دون التعقل كالكرة ، ويسمى بالعلم الأوسط لتنزهه عن المادة بوجه ، وهو التعقل ، وبالرياضى لرياضة النفوس بهذا العلم أولاً إذ أن الحكماء كانوا يفتتحون به فى التعلم ، وبالتعليمي لتعليمهم به أولاً ، ولأنه يُبحث فيه عن الجسم التعليمي .

وإما علم بأحوال ما يفتقر إليها فى الوجود الخارجى والتعقل كالإنسان ، ويسمى بالعلم الأدنى لدنائه وخساسته من حيث الاحتياج إلى المادة فى الوجودين ، وبالعلم الأسفل وهو ظاهر ، وبالطبيعى لأنه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتاله على الطبيعة .

والحصر فى الأقسام الثلاثة استقرأى ، إذ لم يجدوا موجوداً فى الأعيان يكون مفتقراً إلى المادة فى التعقل دون الوجود الخارجى فلا يكون العلم بأحواله من الحكمة .

ومنهم من ربح القسمة ، فجعل ما لا يفتقر إلى المادة قسمين : ما لا يقارنها مطلقاً كالإله والعقول ، وما يقارنها لا على وجه الافتقار ؛ فسمى العلم بأحوال الأول الهيا ، وبأحوال الثانى علماً كلياً ، والفلسفة الأولى ، ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما أنه لا منافاة بين تقسيمى الحكمة العملية .

ويمكن أن يجعل ما يقارن للسادة لا على وجه الافتقار قسمين : أحدهما ما يقارنها ، وقد يفارقها ، كمباحث الأمور العامة . وثانيهما ما يقارنها ولا يفارقها ، كمباحث الصورة . ولعلهم لم يعتبروا أفراد هذا القسم لقلة مباحثه .

ومبادئ هذه الأقسام مستفادة من أرباب الشريعة ، على سبيل التنبيه ، ويُتَصَرَّفُ^(١) على تخصيصها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة .

اعلم أن أقسام الحكمة النظرية ، أصولاً وفروعاً ، مع أقسام المنطق على ما يُفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس أربعة وأربعون ، وبدون أقسام المنطق خمسة وثلاثون ؛ فأصول الإلهي خمسة :

الأول : الأمور العامة .

الثاني : إثبات الواجب وما يليق به .

الثالث : إثبات الجواهر الروحانية .

الرابع : بيان ارتباط الأمور الأرضية بالقوى السماوية .

الخامس : بيان نظام المسكنات ، وفروعه قسمان :

الأول : البحث عن كيفية الوحي وصيرورة العقول محسوساً ، ومنه تعريف الإلهيات ومنه الروح الأمين .

الثاني : العلم بالمعاد الروحاني .

وأصول الرياض أربعة :

الأول : علم العدد .

الثاني : علم الهندسة .

الثالث : علم الهيئة .

الرابع : علم التأليف الباحث عن أحوال النغمات ويسمى بالموسيقى .

وفروعه ستة :

الأول : علم الجمع والتفريق .

الثاني : علم الجبر والمقابلة .

الثالث : علم المساحة .

(١) في د ول: ومتصرف على تخصيصها ، وزاد في هامش د : تخصيصها

الرابع : علم جرّ الأثقال .

الخامس : علم الزّيجات والتقاويم .

السادس : علم الأرغنون وهو اتخاذ الآلات الغريبة .

وأصول الطبيعى ثمانية :

الأول : العلم بأحوال الأمور العامة للأجسام .

الثانى : العلم بأركان العالم وحركاتها وأماكنها ، المسمى بعلم السماء والعالم .

الثالث : العلم بكون الأركان وفسادها .

الرابع : العلم بالمرتبكات الغير التامة ككائنات الجو .

الخامس : العلم بأحوال المعادن .

السادس : العلم بالنفس النباتية .

السابع : العلم بالنفس الحيوانية .

الثامن : العلم بالنفس الناطقة .

وفروعه سبعة :

الأول : الطب .

الثانى : النجوم .

الثالث : علم الفراسة [وهو ما يستدل فيه من خلق رجل على خلقه]^(١) يعنى من الشكل .

الرابع : علم التعمير .

الخامس : علم الطلسمات ، وهو مزج القوى السماوية بالقوى الأرضية .

السادس : علم النيرانجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية بعضها ببعض .

السابع : علم الكيميات ، وهو تبديل قوى الأجرام المعدنية بعضها ببعض .

وأصول المنطق تسعة على المشهور :

الأول : باب الكليات الخمس .

الثانى : باب التعريفات .

(١) ما بين المقوفين ساقط من دول .

الثالث : باب التصديقات .

الرابع : باب القياس .

الخامس : البرهان .

السادس : الخطابة .

السابع : الجدل .

الثامن : المغالطة .

التاسع : الشعر .

هذا خلاصة ما فى العلمى ، حاشية شرح هداية الحكمة البيدية ، وشرح حكمة العين وغيرهما .
اعلم أن موضوع الحكمة النظرية هو الوجود الذى ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى .

العلم الإلهى :

هو علم بأحوال ما لا يفقر فى الوجودين - أى الخارجى والذهنى - إلى المادة ، ويسمى أيضاً بالعلم الأعلى ،
وبالفلسفة الأولى ، وبالعلم الكلى ، وبما بعد الطبيعة ، وبما قبل الطبيعة .

والبحث فيه عن الكميات المتصلة ، والكيفيات المحسوسة ، والختمية بالكميات وأمثالها ، مما ينتقل
إلى المادة فى الوجود الخارجى استطرادى ، وكذا البحث عن الصورة مع أن الصورة تحتاج إلى المادة
فى التشكل ، كذا فى العلمى ؛ وفى الصدرى : من الحكمة النظرية ما يتعلق بأمور غير مادية مستغنية القوام ،
فى نحوى الوجود العيى والذهنى ، عن اشتراط المادة كالإله الحق ، والعقول الفعالة ، والأقسام الأولية للوجود ،
كالواجب ، والممكن ، والواحد ، والكثير ، والعلة ، والمعلول ، والسكى ، والجزئى ، وغير ذلك ؛
فإن خالط شئ منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب ، وسموا هذا القسم العلم
الأعلى ، فنه العلم الكلى المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الأولى ، ومنه الإلهى ، الذى هو فن
من المفارقات ، وموضوع هذين الفنين أعم الأشياء ، وهو الوجود المطلق ، من حيث هو هو ، انتهى .
وأصول الإلهى وفروعه ، قد سبقت .

العلم الرياضى :

هو علم بأحوال ما يفتقر فى الوجود الخارجى دون التعقل إلى المادة كالتربيع ، والتثليث ، والتدوير ، والكروية ، والمخروطية ، والعدد وخواصه ، فإنها أمور تفتقر إلى المادة فى وجودها ، لا فى حدودها ، ويسمى أيضاً بالعلم التعليمى ، وبالعلم الأوسط ، وبالحكمة الوسطى ، كما مر .

وأصوله أربعة ، على ما مرّ أيضاً ، وذلك لأن موضوعه الكم وهو إما متصل أو منفصل ؛ والمتصل إما متحرك أو ساكن ، فالتحرك هو الهيئة ، والساكن هو الهندسة ؛ والمنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية أولاً : فالأول هو الموسيقى ، والثانى هو الحساب .

ثم إنه يرد على التعريف أن العدد الذى هو موضوع علم الحساب لا يفتقر إلى المادة فى الوجود الخارجى أيضاً فإن المفارقات ذوات أعداد ، ولذا عدّ صاحب الإشراف الحساب من الإلهى ، فإن موضوعه ، وهو العدد ، من الأقسام الأولية للوجود ، لأن الموجود بما هو موجود صالح لأن يوصف بوحدة وكثرة ، من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً ؛ وأيضاً إنه يبحث فى الهيئة عن الأفلاك ، مع أنها محتاجة إلى المادة فى كلا الوجودين .

وأجيب عن الأول بأنه : إذا كان يبحث عن العدد من حيث هو فى أذهان الناس ، وفى الموجودات المادية ، فهو علم العدد ، وإلا فلا .

وفيه أن العدد المأخوذ بهذه الهيئة لا ينفك فى كلا الوجودين من المادة .

ودفعه بأن يراد بالمادة المادة المخصوصة ، كالذهب ، والخشب ونحوهما ، على ما تدل عليه عبارة الصدرى من أن الرياضى علم بأمور مادية بحيث لا تحتاج فى فرضها موجودة إلى خصوص مادة واستعداد لا ينفع إلى مادة مخصوصة .

وأجيب عن الثانى بأن البحث عن الأفلاك فى الحقيقة بحث عن الكرة التى لا تحتاج فى التعقل إلى مادة مخصوصة ، وفيه ما مرّ ، ولهذا قال صاحب الصدرى : الأجود أن تقسم العلوم إلى ما موضوعه نفس الوجود ، وإلى ما ليس موضوعه نفس الوجود ؛ فالأول العلم الإلهى .

والذى ليس موضوعه نفس الوجود فيما أن يشترط فى فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد أم لا ؛ الأول الطبيعى ، والثانى الرياضى ، وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب فى الإلهى .

قائدة : قد اختلف قدماء الفلاسفة فى ترجيح أحد من الرياضى والطبيعى على الآخر فى الشرف والفضل ، وكلّ قد مال إلى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم ؛ والحق أن الحكم يحزم فضيلة أحدهما على الآخر غير شديد ، بل كل واحد أفضل من الآخر من وجه ؛ فالطبيعى أفضل من الرياضى من جهة أن موضوعه جسم طبيعى ،

وهو جوهر ، والرياضى موضوعه كم ، وهو عَرَض ، والجوهر أشرف من العرض ، وأيضاً الطبيعى فى الأغلب معطى اللّمْ ، والرياضى الإنّ ، ومعطى اللّمْ أفضل ؛ وأيضاً هو يشتمل على علم النفس ، وهو أمّ الحكمة وأصل الفضائل .

والرياضى أفضل من الطبيعى من جهة أن الأحوال الوهمية والخيالية غير متناهية القسمة ، فهناك لا تقف عند حد فهو أفضل مما هو محصور بين الحواصر ، وأيضاً الأمور الرياضية أصفى ، وألطف ، وألذّ ، وأتمّ من الأمور المكدّرة الجسمانية ، وأيضاً يقل التشويش والغلط فى براهينه العددية ، والهندسية بخلاف الطبيعى ، بلى الإلهى ؛ ومن أجل ذلك قيل إدراك الإلهى والطبيعى من جهة ما هو أشبه وأحرى لا باليقين ، كذا فى الصدرى .

العلم الطبيعى :

ويسمى أيضاً بالعلم الأدبى وبالعلم الأسفل ، وهو علم بأحوال ما يفتقر إلى المادّة فى الوجودين ، وتحقيقه قد سبق .

وموضوعه : الجسم الطبيعى من حيث ^(١) يستعد للحركة والسكون .

وفى ^(٢) إرشاد القاصد للشيخ شمس الدين الأكفانى : العلم الطبيعى ، وهو علم يُبحث فيه عن أحوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الأحوال والذبات فيها ، فالجسم من هذه الحيثية موضوعه .

وأما العلوم التى تنفرع عليه وتنشأ منه فهى عشرة : (علم الطب) و (علم البيطرة) و (علم البيزرة) و (علم الفراسة) و (علم تعبير الرؤيا) و (علم أحكام النجوم) و (علم السحر) و (علم الطلسمات) و (علم السيميا) و (علم الكيميا) و (علم الفلاحة) .

وذلك لأن نظره إما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط ، أو الجسم المركب أو ما يعمهما ؛ والأجسام البسيطة إما الفلكية ، فأحكام النجوم ، وإما العنصرية فالطلسمات ؛ والأجسام المركبة إما ما لا يلزمه مزاج ، وهو علم السيميا ، وما يلزمه مزاج ، فإما بغير ذى نفس ، فالكيميا ، أو بذى فى نفس ، فإما غير مدركة فالفلاحة ؛ وإما مدركة فإما لها مع ذلك أن يعقل أولاً ، الثانى البيطرة والبيزرة ، وما يجرى مجراها ، والذى بذى النفس العاقلة

(١) فى ل و د : من حيث أن يستعد .

(٢) لم يرد فى م من قوله : وفى إرشاد القاصد ، إلى آخر الكلام على علم الفلاحة .

هو الإنسان ، وذلك إما في حفظ صحته ، واسترجاعها وهو الطب ، أو أحواله الظاهرة الدالة على أحواله الباطنة ، وهو الفراسة ، أو أحوال نفسه حال غيبته عن حسه وهو تعبير الرؤيا ؛ والعام للبيسط المركب السحر ، فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم .

علم الطب :

وهو علم يبحث فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يصح ويمرض ، لالتماس حفظ الصحة وإزالة المرض . وموضوعه : بدن الإنسان ، وما يشتمل عليه من الأركان والأمزجة ، والأخلاط ، والأعضاء ، والأرواح ، والقوى ، والأفعال ، وأحواله من الصحة والمرض وأسبابها من المأكول والمشرب والأهوية المحيطة بالأبدان ، والحركات ، والسكنات ، والاستفرغات ، والاحتقانات ، والصناعات ، والعادات ، والواردات الغريبة ، والعلامات الدالة على أحواله من ضرر أفعاله ، وحالات بدنه ، وما يبرز منه ، والتدبير بالمطاعم ، والمشارب ، واختيار الهواء ، وتقدير الحركة ، والسكون ، والأدوية البسيطة ، والمركبة ، وأعمال اليد لغرض حفظ الصحة ، وعلاج الأمراض ، بحسب الإمكان ؛ ويجيء تفصيله في الباب الموحدة من باب العطاء المهمة .

علم البيطرة ، والبيزرة :

الحال فيه بالنسبة إلى هذه الحيوانات ، كالحال في الطب بالنسبة إلى الإنسان ، وعُنَى بالخليل دون غيرها من الأنعام ، لمنفعتها للإنسان في الطلب ، والمهرب ، ومحاربة الأعداء ، وجمال صورها ، وحسن أدواتها ، وعُنَى بالجوارح أيضاً لمنفعتها وآدابها في الصيد وإمساكه .

علم الفراسة :

وهو علم تتعرف منه أخلاق الإنسان من هيئته ، ومزاجه ، وتوابعه ، وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ، ويجيء في الفراسة .

علم تعبير الرؤيا :

وهو علم يتعرف منه الاستدلال من التخيلات الحسية على ما شاهدته النفس حالة النوم من عالم الغيب ، نفيلته القوة المتخيلة مثلاً يدل عليه في عالم الشهادة ، وقد جاء أن الرؤيا الصالحة [جزء]^(١) من ستة وأربعين

(١) ما بين حاصرتين ساقط من الأصول .

جزءاً من النبوة ، وهذه النسبة تعرفها من مدّة الرسالة ، ومدّة الوحي قبلها مناماً ، وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل ؛ وربما اتصل الخيال بالحق كالاختلام ، ويختلف مأخذ التأويل بحسب الأشخاص وأحوالهم .

ومنفعته : البشرى بما يرد على الإنسان من خير ، والإنذار بما يتوقعه من شر ، والاطلاع على الحوادث في العالم قبل وقوعها ؛ ويحىء تفصيله في لفظ الرؤيا .

علم أحكام النجوم :

وهو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية ، ويحىء في لفظ النجوم أيضاً .

علم السحر :

وهو علم يُستفاد منه حصول ملكة نفسانية ، يقتدر بها على أفعال غريبة بأشياء خفية .
ومنفعته : أن يعلم ليحذر ، لا ليعمل ؛ ولا نزاع في تحريم عمله ؛ أما مجرد علمه فظاهر الإباحة بل قد ذهب بعضهم إلى أنه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعى النبوة ، فيكون في الأمة من يكشفه ويقطعه ؛ ويحىء في لفظ الساحر .

علم الطلسمات :

وهو : علم يتعرف منه كيفية تمازج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعلٌ غريب في عالم الكون والفساد ؛ ويحىء في لفظ الطلسم .

علم السيميا :

وهو قد يطلق على غير الحقيقي من السحر ، وهو الأشهر ؛ وحاصله إحداث مثالات خيالية لا وجود لها في الحس ، وقد يطلق على إيجاد تلك المثالات ، بصورها في الحس وتكون صوراً في جوهر الهواء ؛ وسبب سرعة تغير جوهر الهواء ؛ ولفظة سيميا عبراني معرب أصله سيم يه ، ومعناه اسم الله ؛ ويحىء في الفن الثاني .

علم الكيميات :

وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصّها وإفادتها خواصّاً لم تكن لها ، والاعتقاد فيه على الفلزات

كلها مشتركة في النوعية ؛ والاختلاف الظاهر بينها إنما هو باعتبار أمور عرضية يجوز انتقالها ؛ ويجيء في الفن الثاني .

علم الفلاحة :

وهو علم تُعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلى تمام نشوئه ، وهذا التدبير إنما هو بإصلاح الأرض بالماء وبما يخلخلها ، وبحميها : كالسماد ، والرّثمد ونحوه ، مع مراعاة الأهوية فيختلف باختلاف الأماكن ، انتهى .

علم العدد :

هو من أصول الرياضى ، ويسمى بعلم الحساب أيضا ، وهو نوعان :

نظري : وهو علم يبحث فيه عن ثبوت الأعراض الذاتية للعدد وسببها عنه : وهو المسمى بأرثماطيق وتشتمل عليه المقالات الثلاث : السابعة ، والثامنة ، والتاسعة من كتاب الأصول^(١) . وموضوعه العدد مطلقا .

وعملى : وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية ؛ والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة إلى العدد نسبة الجزئى إلى الكلى : أى مجهولات هى من أفراد العدد ، وكذا الحال في المعلومات العددية مثلا في الضرب : المضروب والمضروب فيه معلومان ، ومنها يستخرج الحاصل الذى هو عدد مجهول بالطريق المعين ؛ وكذا في سائر الأعمال .

فهو علم تعرف به الطرق التى يُستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم وقيد من المعلومات العددية احتراز عما إذا استخرج المجهول العددى بغير علم الحساب ، كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل .

ولا يخرج عنه علم المساحة ، لأنها علم بطرق استخراج المجهولات التقديرية ، من حيث عروض العدد لها ، فيؤول إلى المجهولات العددية عند التأمل .

ثم اعلم أن الحساب العملى نوعان :

أحدهما هوأى نستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالتقواعد المذكورة في كتاب البهائية .

(١) كتاب الأصول لإقليدس .

وثانيهما : غير هوائى ، وهو المسمى بالتخت والتراب ، يحتاج إلى استعمال الجوارح ، كالشبكة وضرب المحاذاة .

ثم النظرى والعملى ههنا بمعنى ما لا يتعلق بكيفية العمل ، وما يتعلق بها ؛ فتسمية النوع الأول بالنظرى ظاهرة ، وكذا تسمية القسم الثانى من النوع الثانى بالعمل ؛ وأما تسمية القسم الأول منه بالعمل فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح ؛ أو يقال المراد بالعمل فى تعريف النظرى والعملى أعم من العمل ذهنى والخارجى كما مر .

واعلم أيضاً أن لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقاً مختلفة ، وهى ، إما محتاجة إلى فرض المجهول شيئاً وهو الجبر والمقابلة ، وإما غير محتاجة إليه ، وهو علم المفتوحات وهى كمقدمات الحساب التى سوى المساحة ، أو مما يحصل ببعض من تلك المقدمات واستعانة ببعض^(١) القوانين من النسبة ، وهو شامل لمسألة الخطأين أيضاً .

وموضوعه العدد مطلقاً كما هو المشهور ، والتحقيق أن موضوعه العدد المعلوم تُتعقل عوارضه من حيث إنه كيف يمكن التأدى منه إلى بعض عوارضه المجهولة ، وأما العدد المطلق فإنما هو موضوع علم الحساب النظرى ؛ هذا كله خلاصة ما فى شرح خلاصة الحساب .

علم الهندسة :

هو من أصول الرياضى وهو : علم يُبحث فيه عن أحوال المقادير من حيث التقدير ، على ما فى شرح أشكال التأسيس .

فقوله : من حيث التقدير ، أى لا من حيث كون المقدار موجوداً أو معدوماً ، عرضاً أو جوهرأً ، ونحو ذلك .

والهندسة مُعَرَّب إنذاره ، فأبدلت الألف الأولى بالهاء والزاي بالسين ، وحذفت الألف الثانية فصار هندسة ؛ ووجه التسمية ظاهر .

وموضوعه : المقدار الذى هو الكم المتصل من حيث التقدير .

وفى^(٢) إرشاد القاصد للشيخ شمس الدين : الهندسة هو علم تعرف به أحوال المقادير ، ولواحقها ، وأوضاع

(١) فى ل و د بعض .

(٢) من هنا إلى علم الهيئة لم يرد فى م .

بعضها عند بعض ، ونسبها وخواص أشكالها ، والطرق إلى عمل ما سبيله أن يُعمل بها ، واستخراج ما يحتاج إلى استخراج بالبراهين اليقينية .

وموضوعه : المقادير المطلقة ، أعنى الجسم التعليمي ، والسطح ، والخط ، ولواحقها من الزاوية ، والنقطة والشكل .

وأما العلوم المتفرعة عليه فهي عشرة : (علم عقود الأبنية) و (علم المناظر) و (علم المرايا المحرقة) و (علم مراكز الأثقال) و (علم المساحة) و (علم إنباط المياه) و (علم جر الأثقال) و (علم البنسكومات) و (علم الآلات الحربية) و (علم الآلات الروحانية) .

وذلك لأنه إما يبحث عن إيجاد ما يتبرهن عليه في الأصول الكلية بالفعل ، أولا ، والثاني : إما يبحث عما ينظر إليه ، أولا ، الثاني علم عقود الأبنية ، والباحث عن المنظور إليه إن اختص بانعكاس الأشعة فهو علم المرايا المحرقة ، وإلا فهو علم المناظر ، وأما الأول ، وهو ما يبحث عن إيجاد المطلوب من الأصول الكلية بالفعل فإما من جهة تقديرها ، أولا ، والأول منهما إن اختص بالثقل فهو علم مراكز الأثقال ، وإلا فهو علم المساحة ، والثاني منهما فإما إيجاد الآلات أولا ، الثاني علم استنباط^(١) المياه ، والآلات إما تقديرية أولا ، والتقديرية إما ثقيلة وهو جر الأثقال ، أو زمانية ، وهو علم البنسكومات ، والتي ليست تقديرية فإما حربية أولا ، الثاني علم الآلات الروحانية ، والأول علم الآلات الحربية ؛ فنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

(علم عقود الأبنية) :

وهو علم تتعرف منه أحوال أوضاع الأبنية ، وكيفية شق الأنهار وتنقية القنني ، وسد البثوق ، وتنضيد المساكن ، ومنفعته عظيمة في عمارة المدن والقلاع والمنازل ، وفي الفلاحة .

(علم المناظر) :

وهو علم تتعرف منه أحوال المبصرات في كميته ، وكيفيتها ، باعتبار قربها وبعدها عن المناظر ، واختلاف أشكالها ، وأوضاعها ، وما يتوسط بين المناظر ، والمبصرات وعلل ذلك ، ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن أحوال المبصرات ، ويستعان به على مساحة الأجرام البعيدة والمرايا المحرقة أيضاً .

علم المرايا المحرقة :

وهو علم تتعرف منه أحوال الخطوط الشعاعية المنعطفة ، والمنعكسة ، والمنكسرة ، ومواقعها ، وزواياها ،

(١) في ل : انباط .

ومراجعتها ، وكيفية حمل المرايا المحرقة بانعكاس أشعة الشمس عنها ، ونصبها ، ومحاذاتها ، ومنفعته بليغة في محاصرات المدن والقلاع .

علم مراكز الأتقال :

وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول ، والمراد بمركز الثقل حدّ في الجسم عنده يتعادل بالنسبة إلى الحامل ، ومنفعته كيفية معادلة الأجسام العظيمة ، بما هو دونها لتوسط المسافة .

علم المساحة :

وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط ، والسطوح ، والأجسام ، وما يقدرها من الخط ، والمربع ، والمكعب ، ومنفعته جليلة في أمر الخراج ، وقسمة الأرضين ، وتقدير المساكن وغيرها .

علم استنباط المياه :

وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الأرض وإظهارها ، ومنفعته إحياء الأرضين الميتة وإفلاحها .

علم جر الأتقال :

وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات الثقيلة ؛ ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة .

علم البنكومات :

وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات المقدّرة للزمان ؛ ومنفعته معرفة أوقات العبادات ، واستخراج الطوالع من الكواكب ، وأجزاء فلك البروج .

علم الآلات الحربية :

وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات الحربية ، كالجانيق وغيرها ؛ ومنفعته شديدة الغناء في دفع الأعداء ، وحماية المدن .

علم الآلات الروحانية :

وهو علم تتبين منه كيفية إيجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ، ونحوها من آلات الشراب وغيرها ؛ ومنفعته ارتياض النفس بفرائب هذه الآلات ، انتهى .

علم الهيئة :

هو من أصول الرياض ، وهو علم يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية ، والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها ، فالكمية إما منفصلة كأعداد الأفلاك ، وبعض الكواكب دون أعداد العناصر ؛ فإنها مأخوذة من الطبيعيات ، وإما متصلة كتقادير الأجرام والأبعاد واليوم وأجزائه وما يتركب منها ، وأما الكيفية فكالشكل إذ تبين فيه استدارة هذه الأجسام وكلون الكواكب وضوئها ، وأما الوضع فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلانها بالنسبة إلى سمت رؤوس سكان الأقاليم وحيلولة الأرض بين النيرين ، والقمرين الشمس والأبصار ونحو ذلك ؛ وأما الحركة فالبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها ، وأما البحث عن أصل الحركة وإثباتها للأفلاك فمن الطبيعيات ، والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهي حركات الأفلاك والكواكب ؛ واحتزبها عن حركات العناصر كالرياح والأمواج والزلازل ، فإن البحث عنها من الطبيعيات ؛ وأما حركة الأرض من المغرب إلى المشرق ، وحركة الهواء بمشايعتها ، وحركة النار بمشايعه الفلك ، فمالم يثبت ، ولو ثبت فلا يبعد أن يجعل البحث عنها من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة ؛ والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات ، ويندرج فيه بعض الأوضاع ، ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد ، أعنى قيد ما يلزم منها ، والظاهر أنه لا حاجة إليه ، والغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء والعالم ، فإن موضوعه البسائط المذكورة أيضاً ، لكن يبحث فيه عنها لا من الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها ومواقعها والحكمة في ترتيبها ونضدها وحركاتها لا باعتبار القدر والجهة .

وبالجملة فموضوع الهيئة : الجسم البسيط من حيث إمكان عروض الأشكال والحركات المخصوصة ونحوها ؛ وموضوع علم السماء والعالم الذي هو من أقسام الطبيعي : الجسم البسيط أيضاً لكن من حيث إمكان عروض التغير والثبات ، وإنما زيد لفظ الإمكان إشارة إلى أن ما هو من جزء الموضوع إمكان العروض لا العروض بالفعل الذي هو المحمول ، فإن ما يكون جزء الموضوع ينبغي أن يكون مسلّم الثبوت ، وهو إمكان العروض لا العروض بالفعل .

وقيل : موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث إمكان عروض الأشكال والحركات ، والتمايز بينهما إنما هو بالبرهان ، فإن أثبت المطلوب بالبرهان الآتي يكون من الهيئة ، وإن أثبت بالبرهان اللمى يكون من علم السماء والعالم ، فإن تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات ؛ والقول بأن التمايز في العلوم إنما هو بالموضوع فأمر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة .

اعلم أن الناظر في حركات الكواكب وضبطها وإقامة البراهين على أحوالها يكفيه الاقتصار على اعتبار الدوائر ويسمى ذلك هيئة غير مجسمة ، ومن أراد تصور مبادئ تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجرى مجراها في مناطقها ويسمى ذلك هيئة مجسمة ، وإطلاق العلم على المجسمة مجاز ، ولهذا قال صاحب التذكرة : إنها ليست بعلم تام لأن العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان ، فإذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان في موضع آخر ؛ هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندی في حواشی^(١) شرح الملخص .

فائدة : المذكور في علم الهيئة ليس مبنياً على المقدمات الطبيعية والإلهية ، وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها إنما هو بطريق المتابعة للفلاسفة ، وليس ذلك أمراً واجباً بل يمكن إثباته من غير ملاحظة الابتناء عليها ، فإن المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق إليها شبهة ، مثلاً مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس ؛ وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الأخذ لما هو الأليق والأحرى ، كما يقولون : إن محدب الحامل يماس محدب المثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم غير أن الأولى أن لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج إليه ؛ وكذا الحال في أعداد الأفلاك من أنها تسعة .

وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم ، كما يقولون : إن اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء إما بناء على أصل الخارج أو على أصل التدوير من غير جزم بأحدهما ، فظهر أن ما قيل من أن إثبات مسائل هذا الفن مبنى على أصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة ، من نفي القادر المختار ، وعدم تجويز الخرق والالتيام على الأفلاك وغير ذلك ليس بشيء ، ومنشؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله وذلك لأن مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بأن نور القمر حاصل من نور الشمس وأن الخسوف إنما هو بسبب حيلولة الأرض بين النيرين ، والكسوف إنما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والبصر مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الأصول المذكورة ، فإن القادر المختار وانتفاء تلك الأصول لا ينفيان أن يكون الحال ما ذكر غاية الأمر أنهما يجوزان الاحتمالات الأخرى ، مثلاً على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز أن يسود القادر بحسب إرادته وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية ؛ وأيضاً يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر أحوالها أن يكون أحد نصفى كل من النيرين مضيقاً والآخر مظلماً ، ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهها المظلمان مواجهين لنا في حالتى الخسوف

(١) حاشية على البرجندی على شرح الجفغينى ٦ - ١٠

والكسوف ، إما بالعام إذا كانا تامين ، أو بالبعض إن كانا ناقصين ؛ وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية ، لكننا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة أن الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس وأن الخسوف والكسوف بسبب الحيلولة ، ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجريبية أيضاً ، بل في جميع الضروريات ، مع أن القادر المختار يجوز أن يجعلها كذلك بحسب إرادته ، بل على تقدير أن يكون المبدأ موجبا يجوز أن يتحقق وضع غريب من الأوضاع الفلكية فيقتضى ظهور ذلك الأمر الغريب - على مذهب القائلين بالإيجاب - من استناد الحوادث إلى الأوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات ، ولو سلم أن إثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الأصول الفاسدة فلا شك أنه إنما يكون ذلك إذا ادعى أصحاب هذا الفن أنه لا يمكن إلا على الوجه الذي ذكرنا ؛ أما إذا كان دعواهم أنه يمكن أن يكون على ذلك الوجه ويمكن أن يكون على الوجوه الأخر ، فلا يتصور التوقف حينئذ ، وكفى بهم فضلا أنهم تخيلوا من الوجوه الممكنة وما تنضبط به أحوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم أن يمينوا مواضع تلك الكواكب ، واتصالات بعضها ببعض ، في كل وقت أرادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تحجير فيها العقول والأذهان ؛ كذا في شرح التجريد^(١) ، وهكذا يُستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر ، في آخر بيان محدّد الجهات .

وفي إرشاد القاصد^(٢) : [علم] الهيئة ، وهو علم تعرف به أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية وأشكالها وأوضاعها وأبعاد ما بينها وحركات الأفلاك والكواكب ومقاديرها .

وموضوعه : الأجسام المذكورة من حيث كينيتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها .

وأما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة : علم الزيجات ، وعلم المواقيت ، وعلم كيفية الأرصاد ، وعلم تسطيح الكرات ، والآلات الحادثة عنه وعلم الآلات الظلية .

وذلك لأنه إما أن يبحث عن إيجاد ما تبرهن بالفعل أولا ، الثاني كيفية الأرصاد ، والأول إما حساب الأحوال أو التوصل إلى معرفتها بالآلات ، فالأول منهما إن اختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات والتقويم وإلا فهو علم المواقيت ، والآلات إما شعاعية أو ظلّية ، فإن كانت شعاعية فهو علم تسطيح الكرة وإن كانت ظلّية فعمل الآلات الظلية ، فنرسم هذه العلوم كما تقدم .

(١) شرح التجريد ٢٢٠ - ٢٢١ ، شرح المواقف ٢ / ٢٤٤

(٢) من هنا إلى علم السماء والعالم لم يرد في م

علم الزيجات والتقاويم :

علم تُتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الأصول الكلية .

ومنفعته : معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة إلى فلكه ، وإلى فلك البروج ، وانتقالاتها ورجوعها واستقامتها وتثريبها وظهورها واختفائها ، في كل زمان ومكان ، وما أشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض ، وكسوف الشمس ، وخسوف القمر ، وما يجرى هذا الجرى .

علم المواقيت :

وهو علم تتعرف منه أزمنة الأيام والليالي وأحوالها وكيفية التوصل إليها .

ومنفعته : معرفة أوقات العبادات وتوخي جهتها ، والطوالع والمطالع من أجزاء البروج والكواكب الثابتة ، التي منها منازل القمر ومقادير الظلال والارتفاعات وانحراف البلدان بعضها عن بعض وسموتها .

علم كيفية الأرصاد :

وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية ، والتوصل إليها بالآلات الرصدية .

ومنفعته : علمُ الهيئة وحصول عمله بالفعل .

علم تسطيح الكرة :

وهو علم تتعرف منه كيفية إيجاد الآلات الشعاعية .

ومنفعته : الارتياض بعلم هذه الآلات وعملها ، وكيفية انتزاعها ، من أمور ذهنية مطابقة للأوضاع الخارجية والتوصل بها إلى استخراج المطالب الفلكية .

علم الآلات الظلية :

وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس وأحوالها والخطوط التي سمتها أطرافها .

ومنفعته : معرفة ساعات النهار بهذه الآلات ، وهذه الآلات كاللبساط ، والقائمات ، وللمائلات ، من الرخامات ونحوها ؛ انتهى .

علم السماء والعالم :

هو من أصول الطبيعى^(١) ، وهو علم يُبحث فيه عن أحوال الأجسام التى هى أركان العالم ، وهى : السموات وما فيها ، والعناصر الأربعة من حيث طبائعها ، وحركاتها ، ومواضعها ، وتعريف الحكمة فى صنعها وترتيبها .

وموضوعه : الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الأحوال والثبات فيها ، ويُبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك ، كذا فى التلويح^(٢) ، وقيد الحيثية احتراز عن علم الهيئة ، وموضوعها كما مر .

علم الطب :

هو من فروع الطبيعى ، وهو علم بقوانين تتعرف منها أحوال أبدان الإنسان من جهة الصحة وعدمها لتُحفظ حاصلة ، وتُحصل غير حاصلة ما أمكن .

وفوائد القيود ظاهرة ، فإن العلم جنس ، وقولنا : تتعرف إلخ ، فصل يخرج ما لا تتعرف منه أحوال بدنه كالهيئة وغيرها .

وقولنا : من جهة الصحة وعدمها ، يخرج العلم الذى تتعرف منه أحوال بدنه لا من الجهتين كعلم الأخلاق والكلام . وقولنا : لتُحفظ ، إلخ بيان لغاية الطب لا للاحتراز .

ثم إن هذا أولى ممن قال من جهة ما يصح ويذول عنه الصحة ، فإنه يرد عليه أن الجنين الغير الصحيح من أول الفطرة لا يصلح عليه أنه زال عن الصحة أو صحته زائلة ، كذا فى السديدى شرح الموجز .

فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل ، ويمكن أن يراد به الملكة أى ملكة حاصلة بقوانين إلخ . وفى شرح القانونچه : هو علم بأحوال بدن الإنسان من جهة الصحة والمرض ، لتُحفظ الصحة ، أو تُعاد ما أمكن ، ومآل التعريفين واحد .

وموضوعه : بدن الإنسان وما يتركب منه من حيث الصحة والمرض ، وقد سبق الإشارة إليه فى بحث الموضوع .

(١) فى ل ود : الطبيعى ، وأثبتنا ما فى م ، وجرينا على ذلك فى مثل هذا اللفظ حيث ورد .

(٢) التلويح ١ / ٢٥ .

علم النجوم :

هو من فروع الطبيعى ، وهو علم بأصول تعرف بها أحوال الشمس والقمر وغيرهما من بعض النجوم ، كذا فى بعض حواش الشافية .
والمراد بالأحوال: الآثار الصادرة منها فى العالم السفلى فلا يكون من أجزاء الهيئة وعلم السماء والعالم ، وخرج منه علم الرمل والجفر ونحوهما مما يدل على صدور أثر فى العالم ، إذ لا يبحث فيها عن أحوال النجوم .
وموضوعه : النجوم من حيث يمكن أن تعرف بها أحوال العالم .
ومسائله كقولهم : كلما كانت الشمس على هذا الوضع المخصوص فهى تدلّ على حدوث أمر كذا فى هذا العالم .

فصل

في بيان العلوم المحمودة والمذمومة

أما المحمودة فبعضها من فرض العين ، وبعضها من فرض الكفاية .

أما الأول فقال عليه الصلاة والسلام : « طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ » .

واختلف العلماء في أن أى علم طلبه فرض ، فقال المتكلمون : علم الكلام ، وقال الفقهاء : علم الفقه ، وقال المفسرون والمحدثون : هو علم الكتاب والسنة ، إذ بهما يتوصل إلى سائر العلوم ، وقال بعضهم : هو علم العبد بحاله ومقامه من الله تعالى ، وقيل : بل هو العلم بالإخلاص وآفات النفوس ، وقيل : بل هو علم الباطن ، وقال المتصوفة : هو علم التصوف ، وقيل : هو العلم بما اشتمل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ » الحديث .

والذى ينبغي أن يُقَطَّعَ ما هو مرادُّ به هو علم بما كَلَّفَ الله تعالى عباده من الأحكام الاعتقادية والعملية ، وقال في السراجية : طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج إليه المرء مما لا بد منه من أحكام الوضوء والصلاة ، وسائر الشرائع ، ولأموار معاشه ، وما وراء ذلك ليس بفرض ، فإن تعلَّمَهَا فهو الأفضل ، وإن تركَهَا فلا إثم عليه .

وأما الثانى ، فقد ذكره في منتخب الأحياء : اعلم أن علم الطب في تصحيح الأبدان من فروض الكفاية ، لكن في السراجية يُسْتَحَبُّ أن يتعلم الرجل من الطب قدر ما يُمْتَنِعُ^(١) به عما يضر بدنه ، وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في الوصايا والموارث ، وكذا الفلاحة والحياكة والحجامة والسياسة ، أما التعمق في الطب فليس بواجب ، وإن كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية .

فهذه العلوم كالفروع ، فإن الأصل هو العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وإجماع الأمة ، وآثار الصحابة ، والتعلم بعلم اللغة التى هى آلة لتحصيل العلم بالشرعيات ، وكذا العلم بالناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، مما في علم الفقه ، وعلم القراءة ، ومخارج الحروف ، والعلم بالأخبار وتفصيلها ، والآثار وأسامى رجالها ورواياتها ، ومعرفة المُسْنَد ، والمُرْسَل ، والقوى والضعيف منها ، كلها من فروض الكفاية ، وكذا معرفة الأحكام لقطع الخصومات ، وسياسة الولاة .

(١) في م : يمتنع .

وهذه العلوم إنما تتعلق بالآخرة ، لأنها سبب استقامة الدنيا ، وفي استقامتها استقامتها ، فكان هذا علم الدنيا بواسطة صلاح الدنيا ، بخلاف علم الأصول ، من التوحيد ، وصفات الباري ، وهكذا علم الفتوى ، من فروض الكفاية .

أما العلم بالعبادات والطاعات ، ومعرفة الحلال والحرام ، فإنه أصل فوق العلم بالفرائض ، والحدود والحيل . وأما علم المعاملة فهو على المؤمن المتقى كالزهد والتقوى ، والرضا والشكر ، والخوف والمنة لله في جميع أحواله ، والإحسان ، وحسن النظم ، وحسن الخلق ، والإخلاص ؛ فهذه علوم نافعة أيضاً .

وأما علم المكاشفة فلا يحصل بالتعليم والتعلم ، وإنما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للمداية ، قال تعالى : (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)^(١) .

وأما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به ، حتى إن من اشتغل به نُسِبَ إلى البدعة ، والاشتغال بما لا يعنيه ، هذا كله خلاصة ما في التاتارخانية .

وقال في خزانة الرواية ، في السراجية : تعلم الكلام والمناظرة فيه ، قدر ما يحتاج إليه ، غير منهي [عنه] .

وقال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي ، في أعلام الهدى : إن عدم الاشتغال بعلم الكلام إنما هو في زمان قُرب العهد بالرسول وأصحابه ، الذين كانوا مُستغنيين عن ذلك ، بسبب بركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام ، ونزول الوحي ، وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين .

وصرح به السيد الشريف والعلامة التفتازاني^(٢) ، وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ، أن الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية ؛ وقال العلامة التفتازاني : إنما المنع لقاصر النظر ، والمتعصب في الدين .

وأما المذمومة ، ففي التاتارخانية : وأما علم السحر والنيرنجات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها ، فهي علوم غير محمودة ؛ وأما علم الفلسفة والهندسة ، فبعيد عن علم الآخرة ، استخرج ذلك الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة .

(١) ٦٩ العنكبوت ٢٩

(٢) عبارة التفتازاني : « وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه ، فإنما هو لمتعصب في الدين ، والقاصر عن تحصيل اليقين ، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين ، والخائف فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتكلمين وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المفروعات ؟ » شرح العقائد ٢٢/١

وفي فتح المبين شرح الأربعمين : الحُلَيْمِيُّ وغيره صَرَّحُوا بِمَجَازِ تَعَلُّمِ الْفَلَسْفَةِ وَفُرُوعِهَا مِنَ الْإِلَهِيِّ وَالطَّبِيعِيِّ وَالرِّيَاضِيِّ ، لِيُرَدَّ عَلَى أَهْلِهَا ، وَيُدْفَعَ شَرْمٌ عَنْ الشَّرِيعَةِ ، فَيَكُونُ مِنْ بَابِ إِعْدَادِ الْمُدَّةِ .

وفي السراجية : تَعَلَّمَ النُّجُومُ قَدْرَ مَا تَعْرِفُ بِهِ مَوَاقِيتَ الصَّلَاةِ وَالْقِبْلَةَ لَا بَأْسَ بِهِ ؛ وَفِي الْخَانِيَّةِ : وَمَا سِوَاهُ حَرَامٌ ؛ وَفِي الْخِلَاصَةِ : وَالزِّيَادَةُ حَرَامٌ ؛ وَفِي الْمَدَارِكِ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى « فَنَنْظُرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ » ^(١) : قَالُوا عِلْمُ النُّجُومِ كَانَ حَقًّا ، ثُمَّ نُسِخَ الْأَشْتِغَالُ بِمَعْرِفَتِهِ ، انْتَهَى ؛ وَفِي الْبَيْضَاوِيِّ ^(٢) : فَنَنْظُرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ، أَيِ : فَرَأَى مَوَاقِعَهَا وَاتِّصَالَاتَهَا ، أَوْ فِي عِلْمِهَا ، أَوْ فِي كِتَابِهَا ، وَلَا مَنَعَ مِنْهُ ، انْتَهَى .

وفي التفسير ^(٣) الكبير في هذا المقام : أَنَّهُ إِنْ قِيلَ النَّظَرُ فِي عِلْمِ النُّجُومِ غَيْرُ جَائِزٍ ، فَكَيْفَ أَقْدَمَ عَلَيْهِ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ؟ قُلْنَا : لَا نَسْلَمُ أَنَّ النَّظَرَ فِي عِلْمِ النُّجُومِ وَالِاسْتِدْلَالَ بِمَعَانِيهَا حَرَامٌ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَصَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْكَوَاكِبِ بِقُوَّةٍ ، وَخَاصِيَّةٍ لِأَجْلِهَا يَظْهَرُ مِنْهُ أَثَرٌ مُخْصِصٌ ، فَهَذَا الْعِلْمُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَيْسَ بِبَاطِلٍ ، انْتَهَى .

فَقُلْ مِنْ هَذَا أَنَّ حُرْمَةَ تَعَلُّمِ [عِلْمِ] النُّجُومِ مُخْتَلِفٌ فِيهِ .

وَأَمَّا أَخْبَارُ الْمُنْجِمِينَ ، فَقَدْ ذَكَرَ فِي الْمَدَارِكِ فِي تَفْسِيرِ (إِنْ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) الْآيَةِ ^(٤) : وَأَمَّا الْمُنْجِمُ الَّذِي يَخْبِرُ بِوَقْتِ الْغَيْثِ أَوِ الْمَوْتِ ، فَإِنَّهُ يَقُولُ بِالْقِيَاسِ وَالنَّظَرِ فِي الطَّالِعِ ، وَمَا يُدْرِكُ بِالْإِدْلَالِ لَا يَكُونُ غِيبًا ، عَلَى أَنَّهُ مَجْرَدُ الظَّنِّ ، وَالظَّنُّ غَيْرُ الْعِلْمِ .

وفي الكشف : مَقَالَاتُ الْمُنْجِمَةِ عَلَى طَرِيقَيْنِ : مِنْ النَّاسِ مَنْ يَكْذِبُهُمْ ، وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ) ^(٥) ، وَبِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : « مَنْ آتَى كَاهِنًا أَوْ عَرَّافًا فَصَدَّقَهُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ » .

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ بِالتَّفْصِيلِ ، فَإِنَّ الْمُنْجِمَ لَا يَخْلُو أَنَّ يَقُولُ مِنْ إِنْ هَذِهِ الْكَوَاكِبُ مَخْلُوقَاتٌ أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقَاتٍ ، وَالثَّانِي كَفَرَ صَرِيحٌ ، وَأَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا أَنْ يَقُولُ : إِنَّهَا فَاعِلَاتٌ مُخْتَارَاتٌ بِنَفْسِهَا ، فَذَلِكَ أَيْضًا كَفَرٌ صَرِيحٌ ، وَإِنْ قَالَ إِنَّهَا مَخْلُوقَاتٌ مُسَخَّرَاتٌ أَدَلَّةٌ عَلَى بَعْضِ الْأَشْيَاءِ ، وَلَهَا أَثَرٌ بِمَخْلُقِ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا ، كَالنُّورِ وَالنَّارِ وَنَحْوَهُمَا ، وَأَنْهُمْ اسْتَخْرَجُوا ذَلِكَ بِالْحِسَابِ ، فَذَلِكَ لَا يَكُونُ غِيبًا ، لِأَنَّ الْغَيْبَ مَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْحِسَابِ .

(٢) تفسير البيضاوي ٧٨/٣

(٤) ٣٤ لقمان ٣١

(١) ٨٨ - ٨٩ الصافات

(٣) تفسير الرازي ١٥٠/٧ - ١٥١

(٥) ١٧٩ آل عمران ٣ .

وأما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب ، وهذا ليس بغيب .

وأما المنطق فقد ذكر ابن الحبر في « شرح الأربعين » للنووي : اعلم أن من آلات العلم الشرعي من فقه وحديث وتفسير ، المنطق الذي بأيدي الناس اليوم فإنه علم مُقيد لا محذور فيه بوجه . إنما المحذور فيما كان يُخلط به شيء من الفلسفيات المنابذة للشرائع ، ولأنه كالمعلوم العربية في أنه من مواد أصول الفقه ، ولأن الحكم الشرعي لا بد من تصوّره والتصديق بأحواله إثباتاً ونفيّاً ، والمنطق هو المرصد لبيان أحكام التصوّر والتصديق ، فوجب كونه علماً شرعياً ، إذ هو ما صدر عن الشرع ، أو توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجوده ، كعلم الكلام ، أو توقف كماله ، كعلم العربية والمنطق . ولذا قال الفزالي : لا ثقة بفقه من لا يتمنطق ، أي من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه ، كالمجتهدين في العصر الأول ، أو بالتعلم ، ومن أثنى على المنطق الفخر الرازي ، والآمدی ، وابن الحاجب ، وشرّاح كتابه ، وغيرهم من الأئمة ، والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطاً بالفلسفة .

الفن الأول

في الألفاظ المصطلحة العربية
وقد يذكر فيه بعض الألفاظ الغير المصطلحة أيضا

وهو مشتمل على أبواب ، والأبواب مشتملة على فصول ،
والمراد بالبواب أول الحروف الأصلية وبالفصل آخرها ، على
عكس ما اختاره صاحب الصحاح ، والألفاظ المركبة تطلب من
أحد أبواب مفرداتها .

باب الألف

أدب

أدب

فصل الباء الموحدة

(الأدب) بفتح الأول والهمزة [يطلق على العلم والتأديب ، وحيد الخصال وجماليها ، والسداد وحسن السيرة]^(١) ، كما في كشف اللغات .
[وهو في اللغة العربية يتعلق بمعلوم اللغة ، وما يتصل بالفصاحة والبلاغة]^(٢) ، كذا ذكر الشيخ عبد الحق المحدث في رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم .

وفي بحر الجواهر : الأدب حسن الأحوال في القيام والعمود ، وحسن الأخلاق والخصال الحميدة .
وفي العناية : الأدب اسم يقع على كل رياضة محمودة ، فيخرج بها الإنسان إلى فضيلة من الفضائل .
وقال أبو زيد : ويجوز أن يعرف بأنه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه .
وفي فتح القدير : الأدب الخصال الحميدة .

والمراد بالأدب في قول الفقهاء « كتاب أدب

(١) عبارته الفارسية : « دانش و فرهنگ و پاس و شکفت و طریقه » که پسندیده و اصلاح باشد و نکاه داشت مدهر چیزی .
(٢) أيضاً : « و علم عربی که تعلق ب علم زبان عرب و بلاغت دارد » .

القاضي « أي ما ينبغي للقاضي أن يفعله ، لا ما عليه ، والأولى التعبير بالملكة لأنها الصفة الراسخة للنفس ، فما لم يكن كذلك لا يكون أدباً كما لا يخفى ؛ كذا في البحر الرائق ، شرح الكنز في كتاب القضاء .
والفرق بينه وبين التعليم أن التأديب يتعلق بالمروءات^(١) ، والتعليم بالشرعيات ، أي الأول عرفي والثاني شرعي ، والأول دنيوي والثاني ديني ، كما في الكرماني ، شرح صحيح البخاري ، في باب تعليم الرجل .

وفي « التلويح »^(٢) في بحث الأمر : التأديب قريب من الندب ، إلا أن الندب لثواب الآخرة ، والتأديب لتهديب الأخلاق وإصلاح العادات .
وقد يطلقه الفقهاء على المندوب ، في جامع الرموز : وما وراء ما ذكر من الفرائض والواجبات في الحج سنن تاركها مسيء ، وآداب تاركها غير مسيء ؛ وقد يطلقونه على السنة ، في جامع الرموز في بيان العمرة : وما سوى ذلك سنن وآداب تاركها مسيء .
وفي البزازیة ، في كتاب الصلاة في الفصل الثاني : الأدب ما فعله الشارع مرة وتركه أخرى ، والسنة

(١) في ل : بالعادات ، وفي د : بالمرادات ، وبهامشه : بالعادات .

(٢) التلويح ١٥٢/١

القاضي هو التزامه لما ندب إليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل ، انتهى .

وآداب البحث يحىء في باب النون مع الراء في ذكر علم المناظرة .

(العلوم الأدبية) هى العلوم العربية ، وقد سبق بيائها في المقدمة .

(الأوبة) بالواو ، عند السالكين ، يحىء ذكرها في لفظ التوبة في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية .

فصل التاء المثناة

(المؤنث) هو عند النحاة اسم فيه علامة التأنيث لفظاً ، أو تقديراً ، أى ملفوظة كانت تلك العلامة حقيقة ، كامراًة وناقاة ، وغرفة ، وعلامة ، أو حكماً كعقرب ، لاسياً إذا سمي به مذكراً إذ الحرف الرابع في المؤنث ؛ ولهذا لا تظهر التاء في تصغير الرباعى من المؤنثات السماعية ، ونحو : حائض وطالق ، من الصفات المختصة بالمؤنث الثابتة له ؛ ونحو : كلاب وأكلب ، مما جمع مَكْسَراً ، أو مقدرة غير ظاهرة في اللفظ : كَدَّارٍ ، وَنَارٍ ، وَنَعْلٍ ، وَقَدَمٍ ، وغيرها من المؤنثات السماعية .

وعلمة التأنيث التاء المبذلة في الوقف هاء : والألف مقصورة كانت كَسُلْمَى ، أو ممدودة كصَحْرَا والياء على رأى بعضهم في قولهم : ذِي وَتَى ، وليس له حجة ، لجواز أن يكون صيغة موضوعة للتأنيث ، مثل

ما واطب عليه الشارع ، والواجب ما شرع لإكمال الفرض ، والسنة لإكمال الواجب ، والأدب لإكمال السنة ؛ انتهى كلامه .

وقيل : الأدب عند أهل الشرع الوَرَع ، وعند أهل الحكمة صيانة النفس .

وحكى أن حاتم الأصم^(١) قدّم رجله اليسرى عند دخوله المسجد ، فتغير لونه وخرج مذعوراً وقدّم رجله اليمنى ، فقيل : ما ذلك ؟ فقال : لو تركت أدباً من آداب الدين ، خَفْتُ أن يسلبني الله جميع ما أعطاني .

وقال حكيم : الأدب مجالسة الخلق على بساط الصدق ومطابقة الحقائق .

وقال أهل التحقيق : الأدب الخروج من صدق الاختيار ، والتضرع على بساط الافتقار ؛ كذا في خلاصة السلوك .

وقيل : [ليس الأدب كسباً للعبادة ولا سعيّاً في طلب حق ، بل هو لين الجانب ، وحيث افتقدت الناس ذلك كان منها سوء أدب]^(٢) .

وفي تعريفات^(٣) الجرجاني : الأدب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ ، وأدب

(١) حاتم الأصم هو أبو عبد الرحمن الزاهد صاحب المواعظ والحكم بخراسان ، وكان يقال له : لقمان هذه الأمة ، توفي سنة ٢٣٧ هـ

(٢) بيت شعر فارسي نصه :

ادب نه كسب نه سعى حق طلبى است
بغير خاك شدن هر چه بى ادبى است

(٣) التعريفات ص ٦

ولا يُقاس عليه غيره ؛ وإنما اعتبروا الجمع بغير الواو والنون ، أى غير جمع المذكر السالم مؤنثاً غير حقيقى لتأويله بالجماعة ، ولم يؤول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التأنيث مع بقاء صيغة المذكر .

تنبيه : المؤنث اللفظى أعم من أن يكون معناه مذكراً حقيقياً كطلحة ، أو لا يكون مذكراً حقيقياً ولا مؤنثاً حقيقياً كظلة وعين ؛ فالواجب فيه ألا يكون معناه مؤنثاً حقيقياً ؛ هذا وقد يذكر اللفظى بمعنى ما تكون علامة التأنيث فيه ملفوظة ، سواء كان مؤنثاً حقيقياً ، أو لم يكن ؛ ويقابله المعنوى ، وهو ما لا يكون كذلك ؛ وهذا المعنى اللفظى يستعمل فى باب منع الصرف فسلى وسلمة علين للمؤنث من المؤنثات اللفظية ، وهذا المعنى دون المعنى الأول ؛ هذا كله خلاصة ما فى شروح الكافية^(١) والضوء .

فصل الجيم

(الأو ج) بفتح الأول وسكون الواو لفة ، معرب أوك ، بمعنى العلو .

وعند أهل الهيئة : يطلق على معنيين :

أحدهما : نقطة مشتركة بين ملتحى السطحين المحذيين من الفلكين ، أحدهما سطح الخارج المركز

هى وأنت ، ولذلك سميت بالمؤنثات الصيفية ؛ لكنه حينئذ تخرج هذه المؤنثات من التعريف ، فلا يبقى التعريف جامعاً ، فتأه بنت ، وأخت ، ليست للتأنيث لكونها بدلاً عن الواو ، ولذا لا تصير فى حال الوقف هاء .

ويقابل المؤنث المذكر وهو أسم ليس فيه علامة التأنيث لا لفظاً ولا تقديرأ .

(التقسيم) المؤنث على ضربين : حقيقى وغير حقيقى ، ويسمى لفظياً ، فالحقيقى اسم ما يزاؤه ذكر أى فى مقابله ذكر ، فى جنس الحيوان ، واللفظى بخلافه . قيل : الأولى أن يقال الحقيقى اسم ماله فرج من الحيوانات ليستعمل الأنثى التى ليس يزاؤها ذكر من الحيوان لو فرض شيء من الحيوانات كذلك .

وسمى لفظياً لعدم التأنيث حقيقة فى معناه ، بل تأنيثه منسوب إلى اللفظ لوجود علامة التأنيث فى لفظه حقيقة كظلمة ، أو تقديرأ كمين ، بدليل تصغيرها على عَيْنَةٍ ، أو حكما كمقرب ، ومنه الجمع بغير الواو والنون .

وبالجملة فاللفظى على ثلاثة أضرب : الجمع بغير الواو والنون ، وما فيه علامة التأنيث لفظاً كالظلمة ، والبشرى ، والصحراء ، أو تقديرأ كالأرض والنعل ، بدليل أَرِيضَةٌ ، ونَعِيلَةٌ ، فى التصغير ؛ والمقرب والعناق^(١) لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التأنيث ، وهذا ، أى ما لا يكون فيه علامة التأنيث ملفوظة ، بل مقدرة ، يسمى مؤنثاً سماعياً ، لأنه يُحفظ عن العرب

(١) العناق - كعقاب - الأنتى من أولاد العز .

(١) شرح الكافية ١ / ٤٢ - ٤٥ .

الذى هو قد يسمى بفلك الأوج أيضا ؛ والآخر سطح الفلك الذى هو أى الخارج فى ثمنه ؛ وسميت به لكونها أبعد على الخارج من مركز الفلك الذى هو فى ثمنه ؛ والأوج المثلث ويسمى بأوج المدير أيضا هو النقطة المشتركة بين محددى مثل عطارد والمدير ، وذلك لأنه كالجزم من المثل فناسب أن ينسب إليه ، وأبعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب أن يضاف إليه ، والأوج المديرى ويسمى أوج الحامل أيضا هو : النقطة المشتركة بين محددى المدير والحامل ، ووجه التسمية كما عرفت ؛ ويحصى ذلك فى لفظ الفلك أيضا فى فصل الكاف من باب الفاء .

وثانيهما : تقويم تلك النقطة المذكورة ، فأوج الشمس قوس من المثل مبتدؤه من أول الحمل إلى نقطة الأوج على التوالى ، والمراد بنقطة الأوج هو الأوج بالمعنى الأول ، والأولى أن يقال : قوس من منطقة البروج على ما وقع فى عبارات القوم ، لكن لما كان المثل فى سطح منطقة البروج ومركزها واحد ، كانت قسيه مشابهة لقسيها ، فلا يتغير المقصود ، وأما ما قيل من أنه قوس من المثل بين أول الحمل ونقطة الأوج ، على التوالى ، فقيه : أنه يصدق على القوس الواقعة من المثل مبتدئة من ^(١) نقطة الأوج ، إلى أول الحمل على التوالى ، إذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب ، وعلى هذا القياس أوجات التحيرة سوى أوج عطارد ، وأوج

القمر قوس من المائل من أول الحمل منه إلى نقطة الأوج من المائل على التوالى ، وأوج عطارد قوس من المائل من أول الحمل منه إلى نقطه منه يحاذى أوج المدير ، وقد ذكر العلامة فى تعريف أوج عطارد معدل المسير بدّل المائل ، والأول أولى ، لأن تشابه حركة الأوج حول مركز المائل الذى هو مركز العالم ، لا حول مركز معدل المسير .

واعلم أن المراد من المثل والمائل ههنا منطقتهما .

فائدة : قالوا : للأوجات عن الجوزهرات أبعاد معينة لا تتغير أصلا ، فإذا عرفت هذه الأبعاد وعلمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البرج علمت مواضع الأوجات منه وبالعكس ، وهذه الأبعاد على هذا الوجه ، وهو أن أوج زحل متأخر عن منتصف ما بين نقطتى جوزهرية ، أعنى غاية ميل مائلة عن فلك البروج فى الشمال ، على التوالى بخمسين جزءا ، فهو متأخر عن الرأس بمائه وأربعين درجة ، وأوج المشتري متقدم على المنتصف فى الشمال على التوالى بعشرين جزءا فهو متأخر عن الرأس بسبعين درجة .

ومعنى التقدم أن بلوغ الكواكب إليه متقدم على بلوغه إلى المنتصف بحركة على التوالى ، وقد يقال معناه أن طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف ، وعلى هذا القياس التأخر ، وأوج الكوكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين ، وفى المريخ والزهرة الأوج متأخر عن الرأس على التوالى بربع دور ، وفى عطارد رأسه متأخر عن أوجه على التوالى بذلك ، إذا تقدم على

(١) فى ل : مبتدأ به .

التي تعين ذلك اليوم ، ويجعلونه بالتاريخ الهجري لأن هذا أفضل ، والبعض يؤرخ بآثر كما فعل إبراهيم خان حيث بنى مسجداً في بنغالة وقد دون أحد الشعراء ذلك في قوله : بنى إبراهيم كعبة ثانية ليجعلها له مقاماً^(١) انتهى .

(اعلم أن التواريخ) بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة ، فمنها تاريخ الهجرة [ويسمى بالتاريخ الهجري أيضاً]^(٢) وهو أول المحرم من السنة التي وقعت فيها هجرة النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة ، وشهور هذا التاريخ معروفة مأخوذة من رؤية الهلال ، ولا يزيد شهر على ثلاثين يوماً ، ولا ينقص عن تسعة وعشرين يوماً ، ويمكن أن تجيء أربعة أشهر ثلاثين يوماً على التوالي لا يزيد منها ، وأن تجيء ثلاثة أشهر تسعة وعشرين يوماً على التوالي لا يزيد منها ، وسنوم وشهورهم قمرية حقيقية^(٣) وكل سنة فهي اثنا عشر شهراً ، والمنجمون يأخذون للمحرم ثلاثين يوماً ، وللصفر تسعة وعشرين يوماً وهكذا إلى الآخر

(١) عبارة فارسية بالأصل هذا نصها :

« تاريخ نزد بلغا عبارتست از آنکه از جهت حدوث واقعه لفظی یا مصراعی که بحسب حروف مکتوبه از روی حساب جمل موافق تاریخ سال هجری ازان باشد تاریخ ان کند واحسن آنست که کلام تاریخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه إبراهيم خان فتح جنگك در بنگاله مسجدی ساخت وشخص تاریخش این مصرع نمود : بنای کعبه ثانی نهاد إبراهيم »

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من د - و - ل

(٣) في ل ود : حقيقة .

الأوج مثلاً بمقدار كان الذنب عنه متأخر بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب . وأما مواضع الأوجات من فلك البروج فمذكورة في الزيجات مع قيد التواريخ ؛ هكذا حقق الفاضل « عبد العلي البرجندی » في شرح التذكرة وغيره من تصانيفه .

فصل الخاء المعجمة

(التاريخ) في اللغة تعريف الوقت ؛ فقيل : هو قلب التأخير ، وقيل : هو بمعنى الغاية ، يقال : فلان تاريخ قومه ، أي ينتهي إليه شرفهم ، فمضى قولهم فعلت في تاريخ كذا ، فعلت في وقت الشيء الذي ينتهي إليه ؛ وقيل : وهو ليس بعربي فإنه مصدر المورخ وهو معرب « ماه روز » .

وأما في اصطلاح المنجمين وغيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه أمر شائع من ملة أو دولة، أو حدث فيه هائل، كزلزلة وطوفان ، ينسب إليه أي إلى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته في مستأنف الزمان أو في مقدمه ؛ وقد يطلق على نفس ذلك اليوم وعلى المدة الواقعة بين ذلك اليوم والوقت المفروض ، كذا في شرح « التذكرة » . والبلغاء يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما في مجمع الصنائع حيث قال : « التاريخ عند البلغاء يطلق على الوقائع الحادثة في يوم ما ، وتعيين ذلك بحساب الجمل بحسب الحروف

فسنوم وشهورم قرية اصطلاحية ؛ ويجيء تفصيله في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهمة .

وسبب وضع التاريخ الهجري أن أبا موسى الأشعري كتب إلى عمر رضي الله تعالى عنه : إنا قد قرأنا صكاً من الكتب التي تأتينا من قبل أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه وكان محله شعبان فما ندرى أي الشعبانيين هو : الماضي أو الآتي ؟ فجمع أعيان الصحابة واستشارهم فيما تضبط به الأوقات ، وكان فيهم ملك أهواز اسمه الهرمزان ، وقد أسلم على يده حين أسر ؛ فقال له : إن لنا حساباً نسميه «ماه روز» أي حساب الشهور والأعوام ، وشرح كيفية استعماله ، فأمر عمر بوضع التاريخ ؛ فأشار بعض اليهود إلى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول ، وبعضهم إلى تاريخ الفرس فردّه لعدم استناده إلى مبدأ معين فإنهم كانوا يحددونه كلما قام ملك ويطرحون ما قبله ، فاستقر رأيهم على تعيين يوم من أيامه عليه الصلاة والسلام لذلك ، ولم يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ، ولا وقت الولادة للاختلاف فيه ، فقيل : إنه قد ولد ليلة الثاني أو الثالث عشر من ربيع الآخر سنة أربعين أو اثنتين وأربعين أو ثلاثة وأربعين من ملك نوشيروان ، ولا وقت الوفاة لتنفّر الطبع عنه فجعل مبدأ الهجرة من مكة إلى مدينة إذبها ظهرت دولة الإسلام ؛ وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع الأول ، وأول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الأمر الأوسط ، وكان اتفاقهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة .

(ومنها تاريخ الروم) ويسمى أيضاً بالتاريخ [الرومي]^(١) والاسكندري ومبدؤه يوم الاثنين بعد مضي اثنتي عشرة سنة شمسية من وفاة ذي القرنين اسكندر بن فيلقوس الرومي الذي استولى على الأقاليم السبعة ؛ وقيل بعد مضي ست سنين من جلوسه ، وقيل : مبدؤه أول ملكه ، وقيل : أول ملك سولوقس وهو الذي أمر ببناء أنطاكية وملك الشام والعراق وبعض الهند والصين ، ونُسب بعده إلى اسكندر ، واشتهر باسمه إلى الآن .

وقيل : مبدؤه مقدّم على مبدأ الهجري بثلاثمائة وأربعين ألفاً وسبعمائة يوم .

وذكر كوشيار في زيجه الجامع : أن هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم وبين الروم خلاف إلا في أسماء الشهور وفي أول شهور السنة فإنه عند الروم كانون الثاني باسم رومي على الترتيب .

وأسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي هذه : تشرين^(٢) الأول ، تشرين الآخر ، كانون الأول ، كانون الآخر ، شباط ، آذار ، نيسان ، أيار ، حزيران ، تموز ، آب ، أيلول .

والمشهور أن هذه الأسماء بلسان الروم ، وأن مبدأ سنتهم أول تشرين الأول ، ووقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقديم والتأخير .

والسنة الشمسية يأخذون كسرهما ربماً تماماً بلا زيادة

(١) ما بين العقوفين لم يرد في ل ود

(٢) في ل : فوق تشرين الأول الميزان ، وفوق تشرين الآخر عقرب ، وفي عقب ذلك من بحر الجواهر .

ونقصان، وأيام أربعة أشهر منها وهي : تشرين الآخر ونيسان وحزيران وأيلول، ثلاثون ثلاثون، وشباط ثمانية وعشرون والبواقي أحد وثلاثون أحد وثلاثون، ويزيدون يوم الكبيسة في أربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة وعشرين، وقيل : في آخر كانون الأول، ويسمون تلك السنة الكبيسة، فسوهم [وشهورهم]^(١) شمسية اصطلاحية .

(ومنها تاريخ القبط المحدث) وأسماء شهوره هذه : تَوْت ، بابه ، هَتُور ، كيهك ، طُوبه ، أمشير بَرَمهات ، بَرَموذه ، بَشَنَشْد ، بُونه ، أَيْيَب مُسَرَى .

وأيام سنتهم كأيام سنة الروم إلا أن أيام شهورهم ثلاثون ثلاثون، والخمسة المسترقة تزداد في آخر الشهر الأخير، وهو مُسَرَى، والكبيسة ملحقة بآخر السنة وأول سنتهم، هو التاسع والعشرون من شهر آب الرومي، إلا أن يكون في سنة الروم كبيسة فإنه حينئذ يكون أول السنة هو الثلاثون منه .

ومبدأ هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط، وهو مؤخر عن مبدأ تاريخ الروم بمائتين وسبعة عشر ألف يوم ومائتين وواحد وتسعين يوما .

وأوله كان يوم الجمعة، وعلى هذا التاريخ يعتمد أهل مصر واسكندرية .

(ومنها تاريخ الفرس) ويسمى تاريخاً يَزْدَجَرْدِيَاً وقديماً^(١) أيضا .

اعلم أن أهل الفرس كانوا يأخذون كسر السنة الشمسية أيضاً ربعاً تاماً كالروم .

وأولُ وَضَعِه كان في زَمَنِ جمشيد، ثم كانوا يحدِّدُون التاريخ في زمان كل سلطان عظيم لهم . وأيام شهورهم ثلاثون ثلاثون .

وأسماء شهورهم هذه : فروردينماه، ارديبهشتماه، خردادماه، تيرماه، مردادماه، شهر يورماه، مهرماه، آبانماه، آذرماه، ديماء، بهمنماه، اسفندارندماه^(٢)، لكن يقيد جميعها بالقديم بأن يقال فروردينماه القديم الخ، وهذه الأسماء بعينها أسماء شهور التاريخ الجلالى إلا أنها تقيد بالجلالى، ثم إنهم كانوا يزيدون في كل مائة وعشرين سنة شهراً فتصير شهور السنة ثلاثة عشر ويسمونه باسم الشهر الذى ألحق به، ويقفلون الشهر الزائد من شهر إلى شهر حتى إذا تكرر فروردين في سنة تكرر ارديبهشت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى اسفندارند وذلك في ألف وأربعمائة وأربعين سنة، وتسمى دور الكبيسة، ويزيدون الخمسة المسترقة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة وثلاثون يوما، وفي السنين الأخرى يزيدونها في آخر الشهر الذى وافق اسمه اسم هذا^(٣) الشهر، فإذا تمت مائة وعشرون سنة أخرى

(١) في ل و د : وقديماً .

(٢) في ل و د اسفندار مذماه .

(٣) هذا لم يرد في م

(١) ما بين العقوفين لم يرد في د و ل .

ووقعت كبيسة أخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقاً
 لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر وهكذا .
 وكان مبدأ السنة أبداً هو الشهر الذي يكون بعد
 الخمسة ، ولما جددوا التاريخ ليزدجرد كان قد مضى
 تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس وانتهى الشهر
 الزائد إلى آبائهم والمستترقة كانت في آخره ، ثم لما
 ذهبت دولة الفرس على يده في زمن عثمان بن عفان
 رضى الله عنه ، حيث انهزم من العرب عند محاربتهم
 إياه ولم يبق مقامه من يحدد له التاريخ اشتهر هذا
 التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس ، وبقيت الخمسة
 تابعة لابائهم ، من غير نقل ولا كبس ، وكان كذلك
 إلى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزدجردية ، وقد تم
 الدور حينئذ ، وحلت الشمس أول الحمل في أول فرورد
 ينماه فنقلت الخمسة بفارس إلى آخر اسفندارنداماه ،
 وتركت في بعض النواحي إلى آخر ابائهم ،
 لأنهم كانوا يظنون أن ذلك دين المجوسية^(١) لا يجوز
 أن يُبدل ويُغير ، ولما خلا هذا التاريخ عن
 الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له أكثر
 من غيره .

وأول هذا التاريخ يوم الثلاثاء أول يوم من [أول]
 سنة ملك^(٢) فيها يزدجرد ، وهو مؤخر عن مبدأ الهجرى
 بثلاثة آلاف وستمئة وأربعة وعشرين يوماً .

(ومنها التاريخ الملكى) ويسمى بالتاريخ الجلالى
 أيضاً ، وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لما أمرهم

جلال الدين ملك شاه السلجوقى بافتتاح التقويم من
 بلوغ مركز الشمس أول الحمل ، وكانت سنوالتواريخ
 المشهورة غير مطابقة لذلك ، فوضعوا هذا التاريخ
 ليكون انتقال الشمس أول الحمل أبداً أول يوم
 من سنتهم .

وأسماء شهورهم هي أسماء الشهور اليزدجردية ،
 إلا أنها تقيد بالجلالى .

وأول أيام هذا التاريخ كان يوم الجمعة ، وكان
 في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس أول الحمل
 في الثامن عشر من فروردينماه القديم ، فهم جعلوه
 أول فروردينماه الجلالى ، وجعلوا الأيام الثمانية عشر
 كبيسة ، ومن هذا تسميهم يقولون : إن مبدأ التاريخ
 الملكى هو الكبيسة الملك شاهية ، وهو متأخر
 عن مبدأ التاريخ اليزدجردى بمائة وثلاثة وستين ألف
 يوم ومائة وثلاثة وسبعين يوماً .

(ومنها التاريخ الإيلخانى) وهو كالتاريخ الملكى
 مبدأ وشهوراً ، بلا تفاوت ، وكان ابتداءه في سنة
 أربع وعشرين ومائتين من التاريخ الملكى ، وكان
 أول هذا التاريخ يوم الاثنين .

(ومنها تاريخ القبط القديم) وهو تاريخ يختصر
 الأول من ملوك بابل ، وأيام سنة هذا التاريخ ثلثمائة
 وخمسة وستون يوماً بلا كسر .

وأسماء شهوره هذه : توت ، قاون^(١) ، أثور^(٢) ،

(١) في ل و د : قاونى

(٢) في ل و د : اثور .

(١) في ل : المجوس ، وفي د : المجوسية .

(٢) في ل و د : تلك السنة .

خَوَاقَه^(١)، طوبى، ماخير، فيانوث^(٢)، فرموبى^(٣)،
باخون، بأونى^(٤)، إيبقى^(٥)، ماسورى.

وأيام كل شهر ثلاثون، والخمسة المسترقة تلحق
بالشهر الأخير.

وأول هذا التاريخ كان يوم الأربعاء من أول
جلوس بختنصر، ومبدؤه مقدم على مبدأ تاريخ الروم
بمائة وتسعة وخمسين ألف يوم ومائتى يوم ويومين،
وعلى هذا التاريخ وضع بطليموس أوساط الكواكب
فى المجسطى.

(ومنها تاريخ اليهود) وسنوه [كنى تاريخ
الروم، كما يفهم من زيغ إيلخانى]^(٦)، وسنوه
شمسية حقيقية^(٧) وشهوره قريه.

وأسماء شهورهم هى هذه : تشرى، مَرَحْشوان^(٨)،
كَنْسَلِيُو، طَلَبَت، شَقَط، آذَر، نَيْسَن،
أَبْر، سَيُون، تَمَز^(٩)، أَوْب، إِيلْد^(١٠).

وسبب وضعه أن موسى عليه السلام لما نجا من
فرعون وقومه وغرقوا استبشر بذلك اليوم، وأمر

بمعظميه، وجعله عيداً، وكان ذلك فى ليلة الخميس
خامس عشر نَيْسَن، وقد طلع القمر مع غروب
الشمس فى ذلك الوقت، وكان القمر فى الميزان،
والشمس فى الحمل، وكانوا يفركون سنبِل الحنطة
بأيديهم، وذلك يكون فى المصر بقرب أوائل الحمل،
فاحتاجوا إلى استعمال السنة الشمسية، والشهور
القمرية، وكبس بعض السنين بشهر زائد، لثلا يتغير
وقت عبادتهم، وسموا سنة الكبيسة عَثُورا،
وغير الكبيسة بسيطة، وكبسوا تسع عشرة سنة
بسبعة أشهر قريه على ترتيب بَهْزُجُوج كَبَاس،
لأن^(١) العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع
السنة، واليهود^(٢) أبداً يكررون الشهر السادس،
وهو آذر، فيصير فى السنة آذران : آذر الكبس،
فيمدونه زائداً، وبعده آذر الأصل، ويمدونه من
أصل السنة، وبعدها نَيْسَن.

وأول سنتهم يكون متردداً بين أواخر آب،
وأيلول من سنة الروم.

وأما الشهور فبعضهم يأخذونها من رؤية الألهة
ولا يلتفتون إلى التفاوت الواقع فى الأقاليم كالمسلمين،
وكان فى زمن موسى عليه السلام كذلك، ومعظمهم
يأخذون بعض الشهور ثلاثين، وبعضها تسعة
وعشرين، على ترتيب أهل الحساب، حتى لا يتغير
ابتداء الشهور فى جميع العالم، فالشهور تكون قريه

(١) فى ل و د : لكن

(٢) فى م : واليهود أبداً يكون يرون الشهر السادس
وهو آذر الأصل ويمدونه من أصل السنة وبعدها نيسن

(١) فى ل ن د : خوافى

(٢) فى ل و د : فاسينوث

(٣) فى ل و د : فرموت

(٤) فى ل و د : باوبقى

(٥) فى ل و د : اينى

(٦) ما بين العقوفين ساقط من ل و د

(٧) فى ل و د : حقيقة

(٨) فى ل و د : مرخشوان

(٩) فى ل و د : تموز

(١٠) فى ل و د : ايلول

يوم^(١) الأحد أو الثلاثاء أو الخميس أو السبت لا غير ،
ويكون حينئذ الشمس في الحمل ، والقمر في الميزان ،
وهو إما يوم الاستقبال أو اليوم الذي قبله أو بعده ،
وقد تزحفان إلى أوائل الثور والعقرب بسبب
الكبس وهو نادر ، ويجعلون مبدأ تاريخهم من
هبوط آدم عليه السلام ، ويزعمون أن بين هبوطه
وزمان موسى عليه السلام [أى زمان خروج
بنى إسرائيل من مصر ، وهو زمان غرق فرعون]^(٢)
ألفين وأربعمائة وثمان وأربعين سنة ، وبين موسى
واسكندر ألف سنة أخرى .

(ومنها تاريخ الترك) وسنوه أيضاً شمسية
حقيقية^(٣) ، ويقسمون اليوم بليته اثني عشر قسمًا
كل قسم يسمى چاغا ، وكل چاغا يقسم ثمانية أقسام
يسمى كل قسم ركها^(٤) ، وأيضاً يقسمون اليوم
بليته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا ،
والسنة الشمسية بحسب أرسادهم ثلثمائة وخمسة وستون
يوماً وألفان وأربعمائة وستة وثلاثون فنكا ،
ويقسمون السنة بأربعة وعشرين قسمًا متساويةً
خمسَ عشر^(٥) يوماً وألفان ومائة وأربعة وثمانون فنكا
 وخمسة أسداس فنك ، ومبدأ السنة يكون عند

وسطية ، لكنهم يجعلون كلاً من البسيطة والكبيسة
ناقصة ، ومعتدلة ، وكاملة ؛ فالبسيطة الناقصة شنبه
يوماً ، والمعتدلة شند ، والكاملة شنه ، والكبيسة
الناقصة شفح يوماً ، والمعتدلة شند ، والكاملة شنه ؛
فأيام كل من تَشْرِى وَشَقَط وَتَيْسُن وَسَيُون وَأَوْب
ثلاثون ، وكذا أيام آذر الكبس ، وأيام كل من
طَيَّبَتْ وَآذَر الأصل ، وَأَيْرُ وَتَمَزُ وإيلدُ تسعة
وعشرون ، وأيام مَرَحَشَوَان في السنة المعتدلة تسعة
وعشرون ، وأيام كَسَلِيُو فيها ثلاثون ، وأيامها
في السنة الزائدة ثلاثون ثلاثون ، وفي السنة الناقصة
تسعة وعشرون تسعة وعشرون .

والحاصل أنهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة
إلى آخرها ، وفي السنة الكبيسة إلى الشهر الزائد
كترتيب الشهور العربية ، أعنى جمل الشهر الأول
ثلاثين والثاني تسعة وعشرين ، وعلى هذا إلى آخر
السنة البسيطة .

وأما في الكبيسة فيتغير ترتيب شهرين فقط ،
وهما الخامس والسادس المكبوس ، فإن كل واحد
منهما ثلاثون يوماً .

وفي السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون
كل من الشهرين الثاني والثالث تسعة وعشرين
يوماً ، وفي الكاملة كل واحد منهما يكون
ثلاثين يوماً .

ويشترطون أن يكون أول أيام السنة أحد أيام
السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لا غير ، وأن
يكون الخامس عشر من تَيْسُن الذي هو عديم

(١) في ل و د : هو

(٢) ما بين للمقوفين لم يرد في م

(٣) في ل و د : حقيقة

(٤) في ل : كهنا ، وفي د : كهنا أيضاً ، وبهامشه : وكها ولها

(٥) في م : فوق خمسة عشر ، بدل من قوله : بأربعة

وعشرين

وصول الشمس إلى الدرجة السادسة عشرة من الدلو، وكذا مبادئ الفصول الباقية تكون في أواسط البروج الباقية، وأما شهورهم فتكون قمرية حقيقية^(١) ومبدأ كل منها الاجتماع الحقيقي.

وأسماء الشهور هذه: آرام آي، ايكندى آي، اوجونج آي، دُردُونج آي، ييشنج آي، التنج آي، يتنج آي، سِكْبَسنج آي؛ طَوْقْسنج^(٢) آي، اوترنج^(٣) آي، ان بيرنج آي، جشاباط آي.

ويقع في كل شهر من الشهور القمرية قسم زوج من أقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر فإن لم يقع في شهر قسم زوج، وهو ممكن لأن مجموع قسمين أعظم من شهر واحد، فذلك الشهر يكون زائداً ويسمى بلفتهم شون آي، وإنما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدأ الشهر الأول أبداً في حوالى مبدأ السنة، وهذا الشهر هو الكبيسة.

وترتيب سنى الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب، أعني أنهم يكبسون أحد عشر شهراً في كل ثلاثين سنة قمرية على ترتيب بهزيجوج ادوط لكنه لا يقع شهر الكبس^(٤) في موضوع معين من السنة، بل يقع في كل موضع منها.

وعدد أيام الشهر عندهم إما ثلاثون أو تسعة وعشرون، ولا يقع أكثر من ثلاثة أشهر متوالية

تامة^(١) ولا أكثر من شهرين متواليين، ناقصاً؛ وإذا أسقط من السنين الناقصة اليزدجردية ستائة واثنان وثلاثون وطرح من الباقي ثلاثون ثلاثون إلى أن يبقى ثلاثون أو أقل منه فإن وافقت إحدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة وإلا فلا؛ وأما أن هذا الشهر يكون بعد أى شهر من شهور السنة فذلك إنما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات.

واعلم أن لهم أدواراً.

الأول منها يعرف بالدور العشرى، مدته عشر سنين، لكل سنة منها اسم بلفتهم.

والثاني يعرف بالدور الإثنا عشرى، ومدته اثنتا عشرة سنة، وكل سنة منها تنسب إلى حيوان بلفتهم، وهذا الدور هو المشهور فيما بين الأمم.

والثالث الدور الستينى^(٢)، ومدته ستون سنة، وهو مركب من الدورين الأولين فإنه ستة أدوار عشرية، وخمسة أدوار اثنا عشرية، وأول هذا الدور يكون أول العشرى وأول الإثنا عشرى جميعاً^(٣).

وبهذه الأدوار الثلاثة يعدون الأيام أيضاً كما يعدون السنين بها، ولهم دور آخر يسمى بالدور الرابع والدور الاختيارى يعدون به الأيام فقط، ومدته اثنا عشر يوماً، وهو مثل أيام الأسابيع عندهم، وكل يوم منه ينسب إلى لون من الألوان ويسمى باسم ذلك اللون بلفتهم.

(١) في ل و د : حقيقة

(٢) في ل و د : طوفتج آي

(٣) لوترنج آي

(٤) في ل و د لكن لا يقع شهر الكبيس.

(١) في م : تامة.

(٢) في ل و د : الستونى.

(٣) في م : وأول العشرى وأول الإثنا عشرى جميعاً

وبعض هذه الأيام عندهم منحوس ، وقريب منه ، وبعضها مسعود ، وقريب منه ، وفي الاختيارات يعتمدون على ذلك ؛ وإذا بلغ هذا الدور إلى أول قسم فرد من أقسام السنة يكرر يوم هذا الدور ، أعني يعد اللازم الأول من هذا القسم واليوم الذي قبله في هذا الدور واحداً ؛ ولكل قسم من أقسام السنة ، وكذا لكل يوم من أيام الأدوار الأربعة ، اسم بلغتهم وتفصيل ذلك يطلب من كتب العمل .

ويجعلون مبدأ تاريخهم ابتداء خلق العالم ، وقد انقضى بزعمهم في سنة ستين وثمانمائة يزدجردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلاثة وستون قرناً وتسعة آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة .

ويزعمون أن مدة بقاء العالم ثلثمائة ألف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة ؛ هذا كله خلاصة ما في شرح « التذكرة » وغيره ، وإن شئت زيادة التوضيح فارجع إلى الزيجات .

فصل الدال المهملة

(الأبد) بفتح الأول والموحدة - دوام الوجود في المستقبل كما أن الأزل دوام الوجود في الماضي ، على ما في شرح المطالع^(١) في بيان القضايا الموجبة ، وهكذا في بعض كتب اللغة .

وفي الإنسان الكامل^(٢) : اعلم أن أبدَه تعالى

(١) شرح المطالع ١٠٢

(٢) الإنسان الكامل ١ / ١٠٣

عين أزله ، وأزله عين أبده ، لأنه عبارة عن انقطاع الطرفين الإضافيين عنه لينفرد بالبقاء لذاته ، فسي تعقل الإضافة الأزليه عنه ووجوده قبل تعقل الأوليه أزلاً ، وسي انقطاع الإضافة الآخريه عنه وبقاؤه بعد تعقل^(١) الآخريه أبداً ، والأزل والأبد لله تعالى صفتان أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده ، وإلا فلا أزل ولا أبد ، كان الله ولم يكن معه شيء .

وفي تعريفات^(٢) السيد الجرجاني : الأبد مدة لايتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل ألبته .

(التأييد) [عند البلغاء يتماق شيء يتمنى بقاءه إلى يوم القيامة]^(٣) كذا في جامع الصنائع .

(الأحد) بفتح الأول والحاء المهملة في اللغة بمعنى [واحد]^(٤) وهو في الأصل واحد ويحيى في فصل الدال من باب الواو مع ذكر الأحدية .

(التأكيذ) وكذا التوكيد ، في اللغة : في معنى [الشد] كما في الصراح وغيره .

وفي اصطلاح أهل العربية يطلق على معنيين : أحدهما التقرير أي جعل الشيء مكرراً ثابتاً في ذهن المخاطب ، كما في الأطول ، في بحث تأكيد المسند إليه .

(١) بعد تعقل سقط من م .

(٢) التعريفات ص ٢ ، ولم يرد في م قوله : تعريفات إلى آخر عبارة السيد .

(٣) بالفارسية : « نزد بلغا دعائي باشد كه آنرا تطليق كند بجزی كه بقای او تا قیامت باشد » .

(٤) بالفارسية : « یکی » .

وثانيها : اللفظ الدال على التقرير، أى اللفظ المؤكّد الذى يكرر به، ولذا قال المحقق التفتازانى^(١) فى المطول فى بحث تقديم المسند إليه السور بلفظ كلّ على المسند المقرون بحرف النفي : إن التأكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر ، انتهى .

وهو أعم من أن يكون تابعا أولا .

وأما ما قيل من أن التأكيد الاصطلاحي إنما يكون بالفاظ مخصوصة ، أو بتكرير اللفظ ، فأراد بالتأكد الذى هو أحد التوابع الخمسة ، كيف وقد قالوا : الوصف قد يكون للتأكد ، وأيضا قالوا : ضَرَبْتُ ضَرْبًا ، للتأكد ، ونحو ذلك ؛ هكذا وقع فى بعض حواشى المطول .

وقد يطلق التأكد مجازاً على أن يكون لفظ لإفادة معنى كان حاصلًا بدونه ، أى لفظ يذكر لإفادة معنى كان حاصلًا بدون ذكره ، نحو : لم يقيم كل إنسان ، فإن لفظ « كل » تأكيد على رأى ، لأنه كما يفيد لم يقيم إنسان عموم النفي ، كذلك يفيد لم يقيم كل إنسان ، وليس تأكيداً على الأول لأن الإسناد حينئذ إلى كل لا إلى إنسان ، وإنما كان هذا المعنى مجازاً لأن إفادة معنى كان حاصلًا بدونه لازمة للتأكد لا نفس معناه ، إذ التأكد يقتضى سابقة مطلوب مذكور ، هكذا يُستفاد من جمال حاشية المطول ، فالتأكد بالمعنى المجازى أعم منه بالمعنى الاصطلاحي [أى لفظ يذكر لإفادة معنى كان حاصلًا بدون ذكره]^(٢) .

(١) المطول ص ١٠١ ط الهند .

(٢) ما بين العنوين لم يرد فى ل و د

و ضد التأكد التأسيس ، ثم التأكد الصناعى أى الاصطلاحي أقسام :

[منها التابع مطلقاً] أى سواء كان تابعا للاسم أو تابعا لغيره ، وهو التأكد اللفظى ، ويسمى تأكيداً صريحاً أيضاً ، وهو تكرير اللفظ الأول أو اللفظ المكرر ، والتكرير أعم من أن يكون بلفظه حقيقة نحو (قواريرا ، قوارير من فضة^(١)) ونحو (قَمَلُ الكافرين أمهلهم^(٢)) ونحو (هيهات هيهات لما توعدون^(٣)) ونحو (فى الجنة خالدين فيها^(٤)) ونحو (فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً^(٥)) ؛ أو حُكماً نحو : ضربت أنت ، فإن تكرير الضمير لا يجوز متصلاً ؛ أو يكون بمرادفه نحو (ضيقاً حَرَجاً^(٦)) بكسر الراء المهملة ، هكذا يُستفاد من الإتقان^(٧) .

وقال الرضى^(٨) : اللفظى ضربان : أحدهما أن يعيد الأول نحو : جاءنى زيدٌ زيدٌ .

والثانى : أن يقويه بموازنة مع اتفاقهما فى الحرف الأخير ويسمى إتباعاً ؛ وهو على ثلاثة أضرب : لأنه إما يكون للثنائى معنى ظاهر نحو : هنيئاً مريئاً ،

(١) الإنسان ٧٦ .

(٢) الطارق ٨٦ .

(٣) المؤمنون ٢٣ .

(٤) ١٠٨ هود ١١ .

(٥) ٥ - ٦ الصرح ٩٤ .

(٦) الأنعام ٦ .

(٧) الإتقان ٢ / ٦٦ .

(٨) شرح الرضى على الكافية ٣٠٦ ، ٣٠٨ .

أولا يكون له معنى أصلاً بل ضم إلى الأول لتزيين الكلام لفظاً وتقويته معنى ، وإن لم يكن له في حال الإفراد معنى كقولك : حسن بسن وشيطان ليطن ، أو يكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو : خبيث نبيث ، من نبث الشرأى استخرجه ، انتهى . فعلى هذا يكون الإتيان داخلاً في اللفظي الحكمي كما لا يخفى .

فائدة : المؤكد إما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه ، أو غير مستقل ؛ وغير المستقل إن كان على حرف واحد وكان مما يجب اتصاله بأول نوع من الكلم ، أو بآخر نوع منها يكرر بتكرار عماده في السعة نحو : بك بك ، وضربت وضربت ، وإن لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال ، جاز تكريره وحده نحو : إن إن زيدا قائم .

ومنها : أحد التوابع الخمسة للاسم ، وهو تابع يقرر أمر المتبوع في النسبة أو الشمول أى : يقرر حاله وشأنه عند السامع ، يعنى يجعل حاله ثابتاً متقررأ عنده في النسبة ، أى في كونه منسوباً أو منسوباً إليه ، نحو : زيد قتيل قتيل ، وضرب زيد زيد ، فيثبت عنده أن المنسوب أو المنسوب إليه في هذه النسبة هو المتبوع لا غير ، أو يقرر شمول المتبوع أفراداً نحو : جاءنى القوم كلهم ، وهذا التقرير هو الغرض من جميع ألفاظ التأكيذ .

فبقولنا : يقرر أمر المتبوع ، خرج البدل وعطف النسق وهذا ظاهر ؛ وكذلك الصفة لأن وضعها للدلالة على معنى في متبوعها وإفادتها توضيح متبوعها

في بعض المواضع كما في قولنا نفخة واحدة ليست بالوضع .

وبقولنا : في النسبة أو الشمول ، خرج عطف البيان فإنه وإن كان يوضح ويقرر متبوعه ، لكن لا يوضح في النسبة أو الشمول .

فإن قيل قد ذكر صاحب المفصل : أن « زيد » في نحو « يازيد زيد » من البدل ويصدق عليه هذا الحد .

قيل : إن ذكر زيد بهذه الحيشية فلا شك أنه تأكيد ، وإن ذكر زيد أولاً بحيث يكون توطئة لذكر غيره ثم بداله أن يقصده دون غيره فذكره ثانياً بهذا الطريق يكون بدلاً لكونه مقصوداً دون الأول ، ولا ضير في كون الشيء الواحد مقصوداً وغير مقصود لاختلاف الزمان .

ثم إن هذا التأكيذ قسمان : لفظي ويسمى صريحاً ، وقد سبق ، ومعنوي ويسمى غير صريح ، وهو بخلافه ؛ سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ .

والتأكيذ الغير الصريح مختص بألفاظ محصورة ، وهي نفسه ، وعينه ، وكلاهما ، وكله ، وأجمع ، وأكثع وأبصع : وأبتع .

ومنها : ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره ، ومنه : تأكيذ الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو (سلموا تسليماً)^(١) ويجيء ذكره

مع ذكر التأكيد لنفسه المسمى أيضاً بالتأكيد الخاص، والتأكيد لغيره المسمى أيضاً بالتأكيد العام، في لفظ المفعول المطلق في فصل اللام من باب الفاء .
ومنه الحال المؤكدة، نحو: (وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا) ^(١) .
ويذكر في لفظ الحال .

ومنه الوصف المؤكد نحو: أمس الدابر، هذا كله خلاصة ما في « الإتيان » و « الباب » وشرح الكافية ^(٢) .

(تأكيد المدح بما يشبه الذم) عند أهل البديع من المحسنات المعنوية، وهو ضربان :
أفضلهما أن تستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح لذلك، بتقدير دخولها فيها أى بتقدير دخول صفة المدح في صفة الذم، كقول النابغة الذبياني :

ولا عيبَ فيهم غيرَ أن سيوفهم
بهنَ فُلُولٍ من قِراعِ الكتائب

أى من مضاربة الجيوش، وفلول : أى كسور في حديثها، فالعيب صفة ذم منفية، قد استثنى منها صفة مدح وهو أن سيوفهم ذات فلول، أى لا عيب فيهم إلا هذا الفلول، إن كان عيباً، وكونه عيباً محال، فإثبات الشيء من العيب في المعنى تعليق بالحال كما يقال :
(حتى يلدجَ الجملُ في سَمِّ الخياط) فتأكد المدح ونفى صفة الذم في هذا الضرب من جهة أنه كدهوى الشيء

بيينة لأن المعلق بالحال محال ضرورة ؛ ومن جهة أن الأصل في الاستثناء الاتصال، فذكر أداته قبل ذكر المستثنى يوم إخراج الشيء الذي هو من أفراد المستثنى منه ؛ فإذا وليها صفة مدح جاء التأكيد لما فيه من المدح على المدح، والإشعار بأنه لم توجد فيه صفة ذم أصلاً حتى يثبتها .

والضرب الثاني : أن تثبت لشيء صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تليها صفة مدح أخرى له، أى لذلك الشيء نحو : أنا أفصحُ العرب، يبيدُ أنى من قريش، وأصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع أيضاً كما في الأول، لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدر متصلاً كما في الأول لأنه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها، فلا يفيد التأكيد إلا من الوجه الثاني، لأنه مبني على التعليق بالحال المبني على تقدير الاستثناء متصلاً، ولهذا كان الضرب الأول أفضل ؛ وأما قوله تعالى (لا يسمعون فيها لنقاً إلا سلاماً) ^(١) فيحتمل أن يكون من الأول بأن يقدر السلام داخل في اللغو، أو أن يكون من الثاني بأن لا يقدر متصلاً ؛ فالفرق بين الضربين إنما هو باعتبار تقدير الدخول في الأول وعدمه في الثاني .

قال السيد السند: الظاهر أن الآية من الضرب الأول، فإن قدر دخول السلام في اللغو فقد اعتبر جهتها تأكيداً ؛ وإلا فلم تعتبر إلا جهة واحدة، وذلك جار

(١) ١٥ مريم ١٩ .

(٢) الإتيان ١ / ١٨٨، شرح الرضى على الكافية

٣٠٣ / ١ - ٣٠٧ .

(٢) ٦٢ مريم ١٩ .

صفة المدح كقولك : « فلان لا خير فيه إلا أنه يسىء إلى من أحسن إليه » .

والثاني : أن تثبت للشئ صفة ذم ، وتمقّب بأداة استثناء تليها صفة أخرى له كقولك : « فلان فاسق إلا أنه جاهل » .

فالضرب الأول يفيد التأكيّد من وجهين ، والثاني من وجه واحد على قياس ما عرفت في تأكيّد المدح بما يشبه الذم .

ومنه ضرب آخر ، أعني الاستثناء المفرغ نحو : لا نستحسن منه إلا جهله ، والاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو : جاهل لكنه فاسق ؛ هكذا في المطول وحواشيه ، والإتقان^(١) .

فصل الذال المعجمة

(الأخذ) بفتح الأول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجيء في فصل القاف من باب السين المهملة .

(الآخذة) بالهمزة المدودة والخاء والذال المعجمتين والهاء هي الجمود ، كذا في حدود الأمراض ويجيء في فصل الدال المهملة من باب الجيم .

(١) الإتقان ٢ / ٨٩ ؛ للطول ٣٤٢ - ٣٤٤ .

في جميع أفراد الضرب الأول : ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه إلا اعتبار جهة واحدة للتأكيّد ، وإن كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتأكيّد انتهى .

فالفرق على هذا أن في الأول لا بد من إمكان اعتبار الجهتين ، وفي الثاني من إمكان اعتبار الجهة الواحدة فقط .

ومنه ضرب آخر : وهو أن يؤتى بالاستثناء مفرغاً ويكون العامل مما فيه معنى الذم والمستثنى مما فيه معنى المدح نحو : (وما تَنَقِّمُ منا إلا أن آمنّا بآيات ربنا^(١)) أى ما تعيب شيئاً منا إلا أصل المتأخر والمناقب كلّها ، وهو الإيمان بآيات الله ؛ وعليه قوله تعالى : (وما تَقْمُوا منهم إلا أن يؤمّنوا بالله العزيز الحميد^(٢)) الآية ، وقوله تعالى (قل يَٰ أَهْلَ الْكِتَابِ هل تَنقِمُونَ منا إلا أن آمنّا بالله^(٣)) الآية ، فإن الاستفهام فيه للإنكار ، فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الأول في إفادة التأكيّد من وجهين ، والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء ؛ قال ابن أبي الأصبع : هو غاية العزة في القرآن^(٤) .

(تأكيّد الذم بما يشبه المدح) عند أهل البديع من المحسنات المعنوية ، وهو ضربان :

أحدهما : أن يستثنى من صفة مدح منفية عن الشئ صفة ذم له بتقدير دخولها فيه ، أى دخول صفة الذم في

(١) ١٢٦ الأعراف ٧ .

(٢) ٨ البروج ٨٥ .

(٣) ٥٩ المائدة ٥ .

(٤) الإتقان ٢ / ٨٩ .

فصل الرأء المهملة

(الأثر) بفتح الألف والثاء المثلثة فى اللغة [ما بقى من رسم الشىء، وسنن النبى صلى الله عليه وسلم] ^(١) كذا فى الصراح .

وفى مجمع السلوك: الرواية تطلق على فعل النبى وقوله صلى الله عليه وسلم؛ والخبر على قول النبى لا على فعله، والآثار على أفعال الصحابة رضى الله تعالى عنهم .

وفى مقدمة ترجمة شرح المشكاة: الأثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع، كما يقولون: جاء فى الآثار كذا؛ والبعض يطلقه على الحديث المرفوع أيضا، كما يقال: جاء فى الأدعية المأثورة كذا .

وفى خلاصة الخلاصة: ويسمى الفقهاء الموقوف أثراً، والمرفوع خبراً، وأطلق المحدثون الأثر عليهما .

وفى الجواهر: وأما الأثر فمن اصطلاح الفقهاء فإنهم يستعملونه فى كلام السلف، ويحىء فى لفظ الحديث فى فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة .

وفى تعريفات ^(٢) السيد الجرجانى: الأثر له أربعة معان:

الأول: بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشىء .

والثانى: بمعنى العلامة . والثالث: بمعنى الخبر .

والرابع: ما يترتب على الشىء، وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء .

(١) بالفارسية «نشان ونشان زخم وسفت رسول عليه الصلاة والسلام» .

(٢) الذى فى التعريفات: الأثر له ثلاثة معان النتيجة والعلامة والخبر . وانظر التعريفات ص ٣ والنقول عن التعريفات لم ترد فى م .

(تأثير الوصف) أى العلة فى اصطلاح الأصوليين

من الحنفية، وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوع ذلك الوصف أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه، والمراد بالوصف: الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف، وبالحكم: الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم، لأن جميع الأوصاف والأحكام حتى أجناسها أنواعٌ لمطلق الوصف والحكم، فإضافة النوع إلى الوصف والحكم بيانية، أى النوع الذى هو الوصف أو الحكم المطلوب، فهو نوع لمطلق الوصف والحكم .

وقد تبين بالإضافة إلى الوصف الخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الأنواع العالية أو المتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس .

وأما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فبمعنى اللام على أن المراد بهما الوصف المعروف [للحكم أى الوصف الذى جعل علة] ^(١) كما فى حال إضافة النوع .

والمراد بالجنس هو الجنس القريب، مثلاً عجز الإنسان عن الإتيان بما يحتاج إليه وصف، وهو علة لحكم فيه تخفيف، للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر؛ فعجز الصبي النير العاقل نوع، وعجز المجنون نوع آخر، جنسهما العجز بسبب عدم العقل، وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض، وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المجهوس،

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ل و د

وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشتمل المسافر أيضاً ، وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج ، وهكذا في جانب الحكم فإنه يقابل كلاً مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموماً وخصوصاً ، فليعتبر مثل ذلك في جميع الأوصاف والأحكام وإلا فتحقيق الأنواع والأجناس وأقسامها مما يتمسر في الماهيات الحقيقية فضلاً عن الاعتباريات .

فالخلاصة : أن الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص أو إجماع عليّة ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم ، كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج إلى النية^(١) ، أو عليّة جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم ، كما في سقوط ما يحتاج إلى النية [عن الصبي فإن العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبا مؤثر في سقوطه]^(٢) ، أو عليّة ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عن لا عقل له ، فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس لسقوط الزكاة ، أو عليّة جنس الوصف الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج إلى النية .

وعند أصحاب الشافعي [رحمه الله تعالى]^(٣)

(١) في م كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج إلى النية ، أو عليّة جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم .

(٢) ما بين العقوفين لم يرد في م

(٣) ما بين العقوفين لم يرد في م

أخص من ذلك ، وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ، أي نوع الوصف في نوع الحكم ؛ ولذا قال القزالي : المؤثر مقبول باتفاق القائسين .

واعلم أن المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور ، هكذا يستفاد من التلويح^(١) والجلبي .

وذكر نضر الإسلام في بعض مصنفاته : عدالة الوصف تثبت بالتأثير ، وهو أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم ، في موضع آخر نصاً أو إجماعاً ، كذا في بعض شروح الحسامي ؛ فإن ظهر أثر جنس الوصف في عين الحكم أو ظهر أثر عين الوصف في جنس الحكم أو عينه كان معدوداً في التأثير أيضاً بالطريق الأولى كما أشار إليه صاحب نور الأنوار ، فراجع ما ذكره فخر الإسلام إلى الأول .

وبعضهم قال : تأثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملاءمة ، وتأثير عينه في عين الحكم أو جنسه في عين الحكم هو التأثير ، ويحيى أيضاً ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون .

(عدم التأثير) - وهو من أنواع الاعتراضات عند الأصوليين وأهل النظر - هو إبداء وصف لا أثر له في إثبات الحكم .

وقسموه إلى أربعة أقسام : فأعلاها ما يظهر عدم

تأثيره مطلقاً ، ثم أن يظهر عدم تأثيره في ذلك الأصل ، ثم أن يظهر عدم تأثير قيد منه ، ثم أن يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرّد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره بناء على أن التأثير مستلزم للأطراد ؛ فكل قسم أخص مما بعده فلذا كان الأول أعلى وأقوى في إبطال العلية .

وخصوا لكل قسم اسماً ؛ فالأول : وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف ، ومرجه إلى المطالبة بكون العلة علة .

والثاني : وهو أن يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الأصل ، مثاله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي ، فلا يصح بيعه كبيع الطير في الهواء ، فيمترض بأن كونه غير مرئي وإن ناسب نفي الصحة ، فلا تأثير له في مسألة الطير لأن العجز عن التسليم كافٍ في منع الصحة ضرورة استواء المرئي ، وغير المرئي ؛ ومرجه إلى المعارضة في العلم بإبداء علة أخرى وهو العجز عن التسليم .

والثالث : وهو أن يذكر للمعتز الوصف الملل به وصفاً لا تأثير له في الحكم الملل يسمى عدم التأثير في الحكم ، مثاله : أن يقول الخنق في مسألة المرتدين : إذا أتلّفوا أموالنا أو أتلّفوا مالاً في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين ، فيقول المعتز : دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الإتلاف في دار الحرب ودار الإسلام في إيجاب الضمان عندهم ، ومرجه إلى مطالبة تأثير كونه في الحرب ، فهو كالأول .

والرابع : وهو أن يكون الوصف المذكور لا يطرّد في جميع صور النزاع وإن كان مناسباً ، يسمى عدم التأثير في الفرع ، كما يقال في تزويج المرأة نفسها : زوجت نفسها بغير إذن الولي فلا يصح ، كما زوجت من غير كفء ، فيقول المعتز : كونه من غير كفء لا أثر له ؛ ومرجه إلى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها ، كذا في المضدى^(١) في مبحث القياس في بيان الاعتراضات .

(الإجارة) بحركة الهمزة وبالجميم كما في القاموس وهي بيع المنافع ، كما في الهداية ، فإنها وإن كانت في الأصل مصدر أجر زيد يأجر بالضم ، أى صار أجيراً ، إلا أنها في الأغلب تستعمل بمعنى الإيجار ، إذ المصادر قد يقام بعضها مقام بعض ، فيقال آجرت الدار إجارة ، أى أكريتها ؛ ولم يحىء من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضى ، لكن في القاموس وغيره^(٢) أنها اسم الأجرة يقال أجره المملوك أجراً كآجره إيجاراً ، أى أكراه أى أعطاه ذلك بأجرة ، وهى كالأجر أى ما يعود إليه من الثواب .

وشرعاً : يبيع نفع معلوم ، بعوض معلوم ، دين أو عين ؛ والنفع المنفعة وهى اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرها ، والمراد بالدين المثل كالنقود

(١) شرح المضدى ٢ / ٢٦٦ .

(٢) في الأصول وغيرها .

والمكيل والموزون والمعدود والمتقارب ؛ وبالعين القيمي ، وهو ما سوى المثل ؛ والعوض أعم من المال والنفع ؛ وخرج به العارية والوصية بالنفع ؛ والأصل أن كل ما يصلح ثمنًا في البيع يصلح أجره في الإجارة وما لا فلا إلا المنفعة ، فإنها تصلح أجره إذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمنًا .

وقولنا : معلوم أى جنسًا وقدرًا .

وقيد لا على التأييد مراد ههنا ، كما أن قيد التأييد مراد في البيع ، فخرج بيع حق المرور .

(الأجير) فاعل بمعنى الفاعل ، أى آخذ الأجرة ويسمى المستأجر أيضا بفتح الجيم .

وهو في الشرع نوعان : أجير المشترك بالإضافة^(١) على أن المشترك مصدر ميمي ، ويقال الأجير المشترك على التوصيف أيضا وهو الذى ورد العقد على عمل مخصوص منه يُعلم ببيان محله ؛ فالعقود عليه هو العمل ، فهو يستحق الأجرة بالعمل ، وله أن يعمل للعامة أيضا ، ولذا سمي مشتركا ، كالتصان ونحوه ؛ والأجير الخاص وهو الذى ورد العقد على منافعه مطلقا ، وهو يستحق الأجر بتسليم نفسه مدة عقد الإجارة وإن لم يعمل ، ويسمى أجيرا وخذ أيضا ، بسكون الخاء بمعنى الوحدة أو بفتحها بمعنى الواحد ، أى أجير المستأجر الواحد ، فالتركيب على الوجهين

(١) الإضافة حينئذ لأدنى الملابس ويجوز أن يكون اسم مفعول فالإضافة حينئذ بيانية .

إضافي ، هذا كله خلاصة ما في جامع الرموز^(١) وغيره من شروح مختصر الوقاية .

(الآخر) بالمد وفتح الخاء المعجمة اسم خاص للمفاير بالشخص ، وبعبارة أخرى اسم للمفاير بالعدد ؛ وقد يطلق على المفاير فى الماهية أيضا ، كذا فى شرح « حكمة العين » وحواشيه ، فى بحث الوحدة والكثرة .

(الآخرة) بالمد وكسر الخاء ، عبارة عن أحوال النفس الناطقة فى السعادة والشقاوة ، ويسمى بالمعاد الروحاني أيضا ، كذا فى بعض حواشى شرح هداية الحكمة .

والظاهر أن هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسماني ، وإلا فالتعارف فى كتب الشرع واللغة إطلاقها على المعاد مطلقا أى جسمانيا أو روحانيا كما يدل عليه ما يحىء فى لفظ البرزخ .

(التأخر) ضد التقدم ، والتأخر ضد المتقدم ، كما يحىء فى لفظ المتقدم ، فى فصل الميم من باب القاف .

(الأذرة) بضم الألف وسكون الدال المهملة ، نفخة فى الخصية ، ويقول لها الناس القيل^(٢) ، فارسيها (دبه) ، وأذرة الماء وتسمى بأذرة الدوالي ، هى انصباب رطوبات متوفرة إلى عروق الخصيتين ، كذا فى بحر

(١) جامع الرموز ٣ / ١٤١ وما يليها .
(٢) فى ل و د القبل .

الجواهر . وقد يفرق بين الأدرة والقيلة ، ويجيء في فصل اللام من باب القاف .

(الأمر) بفتح الألف وسكون الميم في لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الأمر كتنزال وانزل ولينزل وصه على سبيل الاستعلاء ، كذا ذكر السيد^(١) السند في حاشية المطول ناقلاً عن المفتاح .

وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدّة ومادّة كما في كشف اللغات حيث قال أمر بالفتح [لطلب ، وفي اصطلاح المتصوفة العالم الذي يوجد بلا مادّة ولا مدّة مثل العقول والنفوس ويسمى هذا العالم عالم الملكوت وعالم الغيب انتهى]^(٢) .

وقيل : عالم الأمر مالا يدخل تحت المساحة والمقدار ، ويجيء في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهمة .

وأما عند أهل العربية فالنحاة منهم على أنه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بمحذف حرف المضارعة ، سواء طلب على وجه الاستعلاء أولاً على ما قال الرضى^(٣) .

والصرفيون منهم على أنه يشتمل الأمر بغير اللام وباللام ؛ صرح بذلك في ، الأطول ويؤيده ما قال

(١) حاشية السيد على المطول ص ٢٣٩ ط استنبول .

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« كارو فرمان و در اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمى است كه موجود بياوه ومدت كشته باشد مثل عقول و نفوس واين را عالم امر وعالم ملكوت وعالم غيب مخوانند » .

(٣) الرضى على الكافية ١ / ٢٤٩ .

المولوى^(١) عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية : الأمر في ألسنة الصرفيين يشتمل الأمر باللام ، وهو الاصطلاح المشتهر بين المحصلين .

وقال في تعريف العرب : النحوى لا يسمى ما هو باللام أمراً بل مضارعاً مجزوماً ، والأمر باصطلاحه ما هو بغير اللام . لكن في المطول^(٢) ما يخالفه حيث قال : والقسمان الأولان - أى الصيغة المقترنة باللام وغير المقترنة بها - سماها النحويون [قال في الأطول الصواب وسماها الصرفيون]^(٣) أمراً سواء استعملوا في حقيقة الأمر أو في غيرها حتى إن لفظ اغفر في « اللهم اغفرلى » أمر عندهم ، ووجه التسمية غلبة استعمالها في حقيقة الأمر ، أعنى طلب الفعل على سبيل الاستعلاء ، انتهى .

وأما أسماء الأفعال التى هى بمعنى الأمر فليست بأمر عند الفريقين ، لأن الأول عندهم من أقسام الفعل .

وأهل المعانى على أن صيغ الأمر ثلاثة أقسام : المقترنة باللام الجازمة ، وغير المقترنة بها ؛ والاسم الدال على طلب الفعل من أسماء الأفعال ، وعرفوه بأنه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضماً ، على ما فى الأطول^(٤) .

(١) حاشية الفوائد الضيائية ٢٩ .

(٢) المطول ١٨٤ .

(٣) ما بين قوسين ساقط من ل و د .

(٤) الأطول ١ / ٢٤٩ .

وهكذا عند الأصوليين ، والمتكلمين ، والمنطقيين ، إلا أنه قد يطلق الأمر عند جمهور الأصوليين على الفعل أيضاً مجازاً كما ستعرف .

فالكلام جنس ، والتام صفة كاشفة ؛ وقوله : دال على الطلب ، احتراز عما لا يدل على الطلب أصلاً ، أو عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل ، بل على طلب الكف كالنهي .

وقوله : على سبيل الاستعلاء ، احتراز عن الدعاء والالتماس .

وقوله : وضماً ، احتراز عن نحو أطلب منك الفعل ، فإنه ليس بأمر إذ لم توضع صيغة أطلب أى صيغة المضارع المتكلم للطلب ؛ فإن المراد بالوضع الوضع النوعي لا الشخصي .

قيل : يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا . وأجيب : بأن الحثية معتبرة ، فإن الحثية كثيراً ما تحذف سيما في التعريفات للشهرة ، على ما ستعرف في لفظ الأصل في فصل اللام من باب الألف ، فإن الكف له اعتباران :

أحدهما : من حيث ذاته وأنه فعل في نفسه ، وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك : كف عن الزنا ، مثلاً .

والثاني : من حيث إنه كف عن فعل وحال من أحواله وآلة للملاحظة ، وبهذا الاعتبار هو مطلوب : لا تزن مثلاً ، فإذا قيل : طلب فعل من حيث إنه فعل دخل فيه : كف عن الزنا ، وخرج : لا تزن .

ثم اعلم : أن اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض

كأبي الحسين^(١) ومن تبعه ، والمراد بالاستعلاء طلب العلوّ وعدة الطالب نفسه عالياً ، سواء كان في نفسه عالياً أو لا ، ورأى الأشعري إهمال هذا الشرط ، والمعتزلة يشترطون العلوّ ، وإنما قلنا : والمراد بالاستعلاء كذا ، لأن لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين ، وإلا ففي الصحاح : استعلى الرجل أى علا واستعلاء أى علاه ، فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة ، هكذا ذكر صاحب الأطول .

وإنما اشترط الاستعلاء لأن من هو أعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع : إفعل ، لا يقال إنه أمره ، ولو قال من هو أدنى رتبة لمن هو أعلى منه : افعل ، على سبيل الأمر ، يقال إنه أمره ، ولهذا يصنفونه بالجهل والحق ، فلم أن ملاك الأمر هو الاستعلاء ، وقوله تعالى حكاية عن فرعون (ماذا تأمرون^(٢)) مجاز عن تشيرون ، للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمراً لالفة ولا اصطلاحاً .

واعلم أنه لا نزاع في أن الأمر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة ، وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء ، وبالأعتبار الثاني وهو كون الأمر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل

(١) في ل و د : أبي الحسن ، والمقصود أبو الحسين البصري من شيوخ المعتزلة وقد ذهب إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول بخصوص الشيء والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند إطلاقه إلى هذه الأمور .

انظر التلويح ١ / ١٥٠ .

(٢) ٣٥ الشعراء ٢٦ .

أمر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك ، كذا في التلويح^(١) ، فهذا التعريف باعتبار الإطلاق الأول ، وأما ما قيل^(٢) من أن الأمر هو قول القائل استعلاء أفعل ، فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين ، فإن القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر .

قيل^(٣) : والمراد بقوله أفعل ، ما اشتق من مصدره اشتقاق أفعل من الفعل .

وفيه أنه يخرج من التعريف حينئذ نحو : ليفعل ونزال .

وقيل^(٤) : المراد من أفعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ، ولا فساد في اختصاص التعريف بلغة العرب ، لأن مقصود الأصوليين مراد الألفاظ العربية لمعرفة أحكام الشرع المستفادة من الكتاب والسنة لا غيرها ، فدخل في الحد نحو : ليفعل ونزال .

وقيل^(٥) : أفعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الأمر ، على أية لغة تكون ، وعلى أى وزن يكون .

ويرد على طرد هذا التعريف أن صيغة أفعل على

(١) التلويح ١ / ١٤٩ .

(٢) ورد في م فوق قيل : قاله صدر الشريعة في التوضيح .

(٣) في م فوق قيل : قاله المحقق التفتازاني في التلويح

(٤) في م تحت قيل : قاله صاحب إيضاح المفصل .

(٥) في م فوق قيل : قاله المحقق التفتازاني في

حاشية المضدي .

سبيل الاستعلاء ، قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ، فإنها ترد خمسة عشر معنى وليست بأمر .

ويقول العبد الضعيف في جوابه : إن هذا إنما يرد لو فسر أفعل بما اشتق من مصدره اشتقاق أفعل من الفعل ، وأما على التفسيرين الآخرين ، فلا يرد شيء .

ويرد على عكس هذا التعريف قول الأدنى للأعلى : أفعل تبليغا ، أو حكاية عن الأمر المستعلى ، فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل .

قيل : مثله لا يمدّ في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه ، وفيه استعلاء من جهته .

أو قيل : الأمر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء ، سواء كان في صيغة ستأها أهل العربية أمراً أو نهياً أو لا ، إذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة ، فترك وكف ونحوهما ، نهى نظراً إلى المعنى وإن كان أمراً صيغة ، ولا تكف ولا تترك ونحوهما ، أمر لا نهى انتهى . ولا يخفى أنه اصطلاح ولا مشاحة فيه .

اعلم أن من أثبت الكلام النفسي عرف الأمر على ما هو النفسي من الطلب والاقتضاء ، وما يجري مجراها ، والنفسي هو الذي لا يختلف بالأوضاع واللغات ، وإنما عرف به ليعلم أن اللفظي هو ما يدل عليه من أية لغة كانت ، ولذا قيل : إن الأمر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء ؛ والصيغة سميت به مجازاً لدلالاتها عليه كذا قيل ، فالتعريفان الأولان يحتملان الأمر اللفظي والنفسي ؛ وكذا ما قيل إنه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء ، فإن الطلب كما يطلق على المعنى المصدرى ، كذلك يطلق على الكلام

الدال على الطلب كما يحىء ، وما قيل إنه اقتضاء فعل الخ ، تعريف للأمر النفسى .

اعلم أنه قد ذكر أصحابنا فى الأمر وجوها مزينة وكذا المعتزلة ؛ أما أصحابنا ، فقال القاضى : الأمر هو القول للمتضى طاعة للأمور بفعل الأمور به . وارتضاء الجمهور .

واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور ، فإن الأمور الواقع فى الحد مرتين مشتق من الأمر ، فيتوقف معرفته على معرفة الأمر وأيضا الطاعة موافقة للأمر . وأجيب : بأننا إذا عرفنا الأمر بوجه ما ككونه كلاماً ، كفاتنا ذلك فى أن يعلم المخاطب به وهو الأمور وما يتضمنه ، وهو الأمور وفعل مضمونه وهو طاعة .

والحاصل : أن الأمور والأمور به والطاعة لا تتوقف معرفتها على معرفة الأمر بحقيقته ، بل على معرفته بوجه ما ، فلا دور .

وقيل : هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة ، والعقاب على الترك تارة .

ويرد عليه : أنه يستلزم الثواب والعقاب حذراً عن الخلف فى خبر الصادق وليس كذلك ، أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة ، وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة ، فالأولى أن يقال : إنه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك .

ويرد عليهما : أن الخبر يستلزم إما الصدق أو الكذب ، والأمر من قبيل الإنشاء المبين للخبر ، فكيف يحمل أحد المتباينين جنساً للآخر ؟

أما المعتزلة ، فلما أنكروا الكلام النفسى ، وكان الطلب نوعاً منه لم يمكنهم تحديده به ، فتارة حدّوه باعتبار اللفظ ، فقالوا : هو قول القائل لمن دونه : افعل .

ويرد عليه الإيرادان السابقان المذكوران فى التعريف الثانى مع إيراد آخر وهو : أن افعل إذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء لا يكون أمراً .

وأجيب بمنع كونه أمراً عندهم لغة ، وإن سمي به عرفاً ، والمراد بالقول هو اللفظ لأنهم لم يقولوا بالكلام النفسى .

وقال قوم : هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارقة عن الأمر ، وفيه أنه تعريف للأمر بالأمر ، فيشتمل الدور .

وأجيب بأن الأمر المأخوذ فى التعريف بمعنى الطلب .

وتارة باعتبار ما يقترب بالصيغة من الإرادة ، فقال قوم ، صيغة افعل بإرادات ثلاث : إرادة وجود اللفظ ، وإرادة دلالتها على الأمر ، وإرادة الامتثال ؛ واحتز بالأولى عن النائم إذ يصدر عنه صيغة افعل من غير إرادة وجود اللفظ ، وبالثانية عن التهديد والتخيير ونحو ذلك ، وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر عن المبلغ والحاكى ، فإنه لا يريد الامتثال .

ويرد عليه : أن فيه تعريف الشئ بنفسه .

وأجيب : بأن المراد بالأمر الثانى هو الطلب ، وغايته أنه استعمال اللفظ المشترك تعويلاً على القرينة .

وتارة باعتبار نفس الإرادة ، فقال قوم : الأمر إرادة الفعل ، وفيه أنه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها لأن الإرادة تخصص المقدور بحال حدوثه ، وإذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه .

قيل : مبنى هذا على أن الإرادة من الله والمبدع معنى واحد ، وأن إرادته^(١) فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة ، وتتمام تحقيقه في الكلام .

فائدة : لفظ الأمر حقيقة في الصيغة بالاتفاق ، مجاز في الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركاً ، فقد ذهب أبو الحسين^(٢) البصري إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن ، لتبادر الذهن عند إطلاقه إلى هذه الأمور .

ورد بالمنع بل يتبادر الذهن إلى القول المخصوص . وقيل : هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل ، أعني هو مشترك معنوي ومتواطئ بينهما ، وهو مفهوم أحدهما دفماً للاشتراك والمجاز ، وبمعهم على أنه الفعل ، أعم من أن يكون باللسان أو بغيره .

ثم اختلفوا في أن صيغة الأمر لماذا وضعت ؟ فقال الجمهور : إنها حقيقة في الوجوب فقط . وقال أبو هاشم : إنها حقيقة في الندب فقط .

وقيل : في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وقيل : مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً ، وقال الأشعري والقاضي : بالتوقف فيهما أي لا ندرى أهو للوجوب ، أو للندب .

وقيل : مشتركة بين معان ثلاثة ، الوجوب والندب والإباحة .

وقيل : للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن .

وقال الشيعة : هي مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة ، والتهديد .

فائدة : ضد الأمر النهي ، أي كلام دال على طلب الكف عن^(١) الفعل على سبيل الاستعلاء ، وضماً أو هو قول القائل استعلاء لا تفعل أو هو القول المقتضى طاعة النهي بترك المنهى عنه ؛ أو يقول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي ؛ أو صيغة لا تفعل بإرادات ثلاث : وجود اللفظ ، ودلالته ، والامتثال ، وعلى هذا القياس .

وفوائد القيود والاعتراضات والأجوبة ما مرت في لفظ الأمر ، هذا كله خلاصة ما في المضدي^(٢) وحاشيته للتفتازاني ، والتلويح والجلبي ، والمطول ، والأطول^(٣) .

(١) في الأصول : من الفعل

(٢) المضدي وحواشيه ٢ / ٧٧ - ٨٠ .

(٣) / التلويح ١ / ١٥٠ ، ١٥٣ ، الأطول ١ / ٢٤٦ وما يليها ، المطول ٢٣٩ - ٢٤٠ / ط استنبول .

(١) في م : إرادة .

(٢) في ل و د : أبو الحسن .

وفي تعريفات^(١) السيد الجرجاني : الأمر بالمعروف هو الإرشاد إلى المرائد المُنجية ، والنهي عن المفكر الزجر عما لا يلائم في الشريعة .

وقيل : الأمر بالمعروف الدلالة على الخير ، والنهي عن المنكر المنع عن الشر .

وقيل : الأمر بالمعروف أمر بما يوافق الكتاب والسنة ، والنهي عن المنكر نهى عما تميل إليه النفس والشهوة .

وقيل : الأمر بالمعروف إشارة إلى ما يرضى الله تعالى من أفعال العبد وأقواله ، والنهي عن المنكر تقبيح ما تنفر عنه الشريعة والعفة ، وهو ما لا يجوز في دين الله تعالى ، انتهى .

(الأمانة) هي عند الأصوليين والمتكلمين هو الدليل الظني ، وعرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر إلى الظن بمطلوب خبري ؛ ويجيء توضيحه ، في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال المهمة . ثم الأمانة قد تكون مجردة أي وصفا طرديا ، لا مناسبا ، ولا شبيها به ، وقد تكون باعثة أي مناسبة كذا في العضدي^(٢) .

وفي تعريفات^(٣) السيد الجرجاني : الأمانة لغة العلامة ، واصطلاحا هي التي يلزم من العلم بها الظن

بوجود المدلول كالغيم بالنسبة إلى المطر ، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر .

(الأمور الطبيعية) هي عند الأطباء ، المبادئ التي يبتنى عليها وجود الإنسان وبها يكون قوامه ، ولو فرض عدم شيء منها لم يكن له وجود أصلا .

وهي سبعة : الأركان ، والأمزجة ، والأخلاق ، والأعضاء ، والأرواح ، والقوى من الطبيعية^(١) والنفسانية والحيوانية ، والأفعال .

وإنما نسبت تلك الأمور إلى الطبيعة لأنها ، إما مادة لما هي فيه ، وهي : الأركان والأخلاق والأعضاء والأرواح ، أو صورة له وهي : الأمزجة والقوى ، إذ الأمزجة هي الصور الأولى والقوى هي الصور الثانية ، أو غاية له وهي الأفعال .

وقيل : الأركان والأخلاق والأعضاء والأرواح كالمادة ، والأمزجة والقوى كالصورة ، وألحق الأطباء الأفعال بها للتعليق الشديد بين القوة والفعل ؛ كذا في الأقسراني شرح الموجز .

وزاد بعض الأطباء أربعة أخرى ، وهي : الأسنان والألوان والسحنات ، والفرق بين الذكر والأنثى .

وأراد بالأمور المنسوبة إلى الطبيعة الداخلة في بقاء الإنسان وما يجري مجراها ، ولا مشاحة في الاصطلاحات ؛ كذا في بحر الجواهر .

(الأمور الاعتبارية) وتسمى أمورا كلية أيضا ، وهي عند المتكلمين والحكماء تطلق على الأمور التي

(١) قوله : وفي تعريفات إلى آخر النقول عنها لم يرد في م ، وانظر التعريفات ص ١٦ .

(٢) العضدي ١ / ٤٠ ، ٤١ .

(٣) التعريفات ص ١٦ ، وقوله : وفي تعريفات إلى آخر النقول عنها لم يرد في م

(١) في ل و د : الطبيعة .

لا وجود لها في الخارج ، وقد تطلق بمعنى الفرضيات ،
ثم إنهم ذكروا لمعرفة الأمور الاعتبارية بالمعنى
الأول قاعدتين :

إحداها : كل ما تكرر مفهومه أى يتصف أى
شخص يفرض منه بمفهومه ، فهو اعتبارى ، أعنى
كل مفهوم جنساً كان أو نوعاً عالياً أو سافلاً يكون
بحيث إذا فرض منه أى فرد كان موجوداً^(١) وجب
أن يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه
ذلك المفهوم مرتين ، مرة على أنه حقيقة أى تمام
ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ، ومرة على أنه
صفة قائمة به ، أى محمول عليه اشتقاقاً ، فإنه يجب أن
يكون اعتبارياً لا وجود له في الخارج ، وإلا لزم
التسلسل في الأمور الخارجية المترتبة الموجودة معاً .

قيل^(٢) : المراد مطلق الحمل اشتقاقاً كان أو مواطأة
لأن مفهومى الوجود والوجود كلاهما يتكرران ،
أحدهما يصدق على الأفراد اشتقاقاً والآخر مواطأة
فهنا أربع صور .

إن قيل : ههنا صورة أخرى ، وهى أن يتحقق
العرضى في أفراد مرتين مرة بأن يحمل عليها مواطأة
ومرة بأن يحمل عليها اشتقاقاً كالوجود على تقدير
عرضيته للوجود الخاص .

قلت : هذه الصورة ممتنعة التحقق لأن الوجود
مثلاً لو كان عرضياً للوجود الخاص كان الوجود عرضاً

لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه
عرضية المشتق ، لأنه لو لم يستلزم صدق المشتق على
الماهية من حيث هى من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق
فلا يتحقق الفرق بين صدق الوجود على مفهوم
الوجود الخاص وصدقه على ما يصدق هو عليه ، مع أن
الفرق بينهما ضرورى . انتهى ؛ مثاله القدم والحدوث
ونحوهما كالمقولات الثانية ، فإن القدم لو وجد منه
فرد لقدم ذلك للفرد ، وإلا لكان ذلك الفرد حادثاً
مسبقاً بالعدم ، فيلزم حدوث القديم .

الثانية : كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن
الوجود أى وجود الموصوف فهو اعتبارى كالوجود ،
فإنه على تقدير زيادته يجب أن يكون من المقولات
الثانية إذ لا يجب أن يكون ثبوتها للماهية متأخراً عن
وجودها بل يتمتع ذلك ، وكذا الحال في الحدوث
والذاتية والعرضية وأمثالها ، فإنها صفات لا يجب
تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج ، فيجب أن
تكون اعتبارية وإلا لجاز اتصاف الماهية حال
عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه ، وأنه محال
بالضرورة ، كذا في شرح المواقف^(١) وحاشيته
للمولوى عبد الحكيم ، ومرزا زاهد في المرصد الثالث
من موقف الأمور العامة .

(الأمور العامة) هى عند المتكلمين والحسكاه
الأمور التى لا تختص بقسم من أقسام الوجود من
الواجب والجوهر والعرض ، فإما أن تشمل الأقسام

(١) عبارة شارح للمواقف : بحيث إذا فرض أن فرداً
منه أى فرد كان موجود .

(٢) ورد في م فوق قيل : قاله مرزا زاهد .

(١) شرح المواقف وحاشيته للسيالكوتى

١ / ٢٩١ ، ٢٩٢ .

الثلاثة كالوجود والوحدة ، فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما باعتبار ، وكالماهية والتشخيص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخيص مغاير لماهيته ، أو يشتمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية ، فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض ، فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الدائى والقدم من الأمور العامة ، ويكون البحث عنها في الأمور العامة على سبيل التبعية .

وقد يقال : الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام ، أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعاً ، ويتعلق بكل منهما أى من هذين المتقابلين غرض على كالوجود والعدم ؛ وبهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات ، إلا أنه لا يتعلق بشيء منهما غرض على كإلّا انسان ؛ واللّا انسان ؛ أو يتعلق بأحدهما فقط كالوجوب واللّاوجوب ، إذ هو ليس من الأمور العامة .

ومعنى تطلق الغرض العلمى به عند المتكلم أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً ، فإن غرض المتكلم من البحث عنها إثبات العقائد الدينية ، وعلى هذا فقس معنى تعلقه عند الحكيم ؛ هذا خلاصة ما فى شرح المواقف^(١) وحاشيته للمولوى عبد الحكيم .

(١) شرح المواقف وحاشيته ١/١٥٨ ، ١٥٩ .

(الأمور السكّاية) ويطلقونها فى اصطلاح السالكين على الأشياء التى يتصورها العقل وليس لها وجود فى العين ، وبعبارة أخرى: هى الأشياء الموجودة فى الخارج أى الأشياء التى ليس لها وجود ذاتى ، كالحياة والعلم ، كذا فى كشف اللغات ، فالأمور السكّاية هى بعينها الأمور الاعتبارية بمعناها الأول^(١) .

فصل السين المهمة

(التأسيس) هو فى اللغة [بيان حدود الدار ورفع قواعد هاو بناء أصلها كافى الصراح]^(٢) وعند السبعية^(٣) من المتكلمين : تمهيد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة إلى ما يدعوه إليه من الباطل ، ويحجى فى فصل العين من باب السين .

وعند أهل العربية: يطلق على خلاف التأكيّد فهو إما لفظ لا يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر ، بل يفيد معنى آخر ، وإما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصلًا بدونه ؛ هكذا يستفاد من المطول^(٤) فى بيان فائدة تقديم

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها : « وآن در اصطلاح سالكان آنرا گویند كه ممكن نباشد راندن و دور كردن آن از عقل و ممكن نباشد یافتن آن در عين و عبارت دیگر آنكه موجود باشد در خارج يعنى در خارج ذاتى نباشد كه اورا ميات و علم نام نهاده شود - كذا فى كشف اللغات - پس امور كليہ بعينها امور اعتباريه باشد يعنى اول » .

(٢) « بنياد نهادن » ومعناها التأسيس .

(٣) السبعية فرقة من غلاة الشيعة انظر شرح المواقف

٢ / ٤٨٦ .

(٤) المطول ١٠٩ ط الهند :

المسند إليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي ؛ وقد سبق أيضاً في لفظ التأکید في فصل الدال المهملة .

وعلى ألف ساكن بين ذلك الألف وبين الروى حرف ، ويعرف ذلك الحرف بالدهخيل ، على ما في عنوان الشرف ، وفي بعض الرسائل بشرط : أن يكون الألف والروى كلاهما من كلمة واحدة ، كألف الكواكب ، فإن لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تأسيساً .

والتأسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي ؛ وهكذا عند أهل القوافي الفارسية . كما في رسالة « منتخب تكميل الصناعة : التأسيس ألف تأتي متوسطة بين حرف الروى ، والحرف المتحرك ، كالألف في ياور وخاور ؛ وكل قافية تشتمل على التأسيس تسمى مؤسسة ، وليس من اللازم رعاية تكرار التأسيس ولكن يستحسن ذلك بل يعمده بعضهم واجباً^(۱) ، انتهى .

والمؤسس يطلق أيضاً على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال :

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« چنانچه در رساله منتخب تكميل الصناعة می آرد تأسیس القی رشت که يك واسطه باشد میان او وروی چنانکه الف یاور وخواو وهی قافیه که مشتمل بر تأسیس باشد آنرا مؤسسه گویند ورعایت تکرار تأسیس واجب نیست بکله مستحسن وبعضی رعایت تکرار تأسیس را واجب دانند . »

[للمؤسس كلام جميع حروفه ذات نقط تحتانية ومثاله « ارباب طرب ییار آی یار » وترجمتها « أحضر أهل الطرب أيها الرفیق » .

وتأسيسات القمر عند المنجمين تطلق على مراكز مداره أيضاً أى وصول القمر إلى مراتب معينة من فلك البروج^(۱) ، على ما يجيء في لفظ المركز في فصل الزاى المعجمة من باب الراء المهملة .

وفي تعريفات^(۲) السيد الجرجاني : التأسيس عبارة عن إعادة معنى آخر ، لم يكن حاصله قبله ، فالتأسيس خير من التأکید ، لأن حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة ؛ انتهى .

[وأسوس في اصطلاح أهل الجفر تطلق على أعداد الحروف سواء كانت الأعداد مجردة أو مع البيانات^(۳) كذا في بعض الرسائل .

(الأنس) بضم الألف وسكون النون هو : في اللغة [الاتئناس بشيء]^(۴) .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« مؤسس کلا مسیت که تمام حروف اورا نقطه ی زیرین باشند مثله ارباب طرب ییار آی یار . وتأسيسات قمر نزد منجمان که آنرا مراکز یجران نیز گویند عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معينة از فلك البروج . »

(۲) التعريفات ۲۲ .

(۳) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« واسوس در اصطلاح أهل جفر اعداد حروف را گویند خواه آن اعداد زبر مجرد باشد خواه مع البيانات . »

(۴) « ارام یافتن بچیزی » .

وعند الصوفية يطلق على أنس خاص ، وهو الأنس بالله ، وكذا الموانسة ؛ وفي مجمع السلوك : الأنس عند الصوفية حال شريف ، وهو التذاذ الروح بكمال الجمال ؛ وفي موضع آخر منه الأنس ضد الهيبة ؛ وقال الجنيد : الأنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة [ومعنى ارتفاع الحشمة هو أن يكون الرجاء غالبا على الخوف ، ومن هذا يتبين أن الأنس والهيبة بينهما تلازم كخوف المؤمن ورجائه فإنهما مقتربان] ^(۱) والهيبة ضد الأنس وهو فوق القبض ، وكل هائب غائب ثم يتفاوتون في الهيبة بحسب تفاهمهم في الغاية ، [يقول ذو النون المصري : أدنى منازل الأنس ، أن يلتقي في النار فلا يغيب همه عن مأموله ، وكمال الأنس انبساط الخب نحو المحبوب] ^(۲) كما قال الخليل عليه السلام : (ربّ أرني كيف تحيي الموتى) ^(۳) وقال كليم الله : (ربّ أرني أنظر إليك) ^(۴) [يقول إبراهيم البارستاني :

الأنس فرح القلب بالمحبوب ؛ ويقول شبل : الأنس وحشتك منك] ^(۱) وقيل الأنس أن تستأنس بالأذكار فتغيب عن رؤية الاغيار ، [والأنس والهيبة نوعان . فالأول أن يظهر كلاهما قبل الفناء من مطالعة صفات الجلال والجمال ؛ وهذا مقام التلوين ، والثاني أن يظهر بعد الفناء في مقام التمكين والبقاء بواسطة مطالعة الذات ، ويسمون هذا أنس الذات وهيبة الذات ، وهذه حال شريفة لا تتأني للسالك إلا بعد طهارة الباطن] ^(۲) وفي اصطلاحات ^(۳) الشيخ محيي الدين العربي : الأنس أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال ؛ انتهى .

(الموانسة) هي الأنس .

وفي مجمع السلوك : [الموانسة أن تهرب من الجميع ، وأن تبحث عن الحق في كل وقت ، ومن أنس بالله استوحش من غير الله] ^(۴) .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ومعنى ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود بر آواز خوف پس ازین معلوم شد که انس وهیبت لازم و ملازم اند چنانچه خوف و رجای مؤمن یکدیگر مقرون اند » .

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« وخواجه ذو النون گوید ادنی مقام انس آنست که چون دار آتش انداخته شور انس وی مکدر نشود و باکس که انس دارد ازو غافل نشود و کمال انس انبساط عجب است بسوی محبوب » .

وقد نقلنا الأصل العربي عن كتاب الكوكب القدر في مناقب ذي النون المصري ، وهو مخطوط ورقة ۶۳ .

(۳) ۲۶۰ البقرة ۲ .

(۴) ۱۴۳ الأعراف ۷ .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« [إبراهيم بارستاني گوید الأنس فرح القلب بالمحبوب وشبلی گوید الأنس وحشتك منك »

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« و انس وهیبت دو نوع اند یکی آنست که ظاهر میشوند هرد و بیش از فنا از مکالمه صفات جلال و جمال و این مقام تلوین است دوم آنست که ظاهر میشوند بعد از فنا در مقام تمکین و بقا بوسیطة مطالعة ذات داین را انس داین وهیبت ذات گویند داین هالی شریف است که میباشد سالك را بعد از طهارة باطن » .

(۳) اصطلاحات ابن عربی ص ۱۹۶ ولم یرد فی م قوله : اصطلاحات إلى آخر النقول منه .

(۴) « مؤانست آنست که از همه گریزان باشی و حق را همه وقت جویان مانی »

(التأنيس) على وزن التفعيل .

عند السبعية من المتكلمين : استمالة كل واحد من المدعوين بما يميل إليه هواه وطبعه ، ويجيء في فصل العين المهمة من باب السين المهمة .
وفي اصطلاحات^(١) الصوفية لكمال الدين أبي الغنائم : التأنيس هو التجلي في المظاهر الحسية ، تأنيساً للمريد المبتدئ بالتزكية والتصفية ، ويسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الأسباب ؛ انتهى .

(الإنسان) بالسين وسكون النون ؛ قال الإمام الرازي في التفسير الكبير^(٢) في تفسير قوله تعالى (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)^(٣) : أعلم أن العلم الضروري حاصل بأن ههنا شيئاً يشير إليه الإنسان بقوله أنا ، فالشار إليه إما أن يكون جسماً ، أو عرضاً ، أو مجموعهما ، أو شيئاً مغايراً لهما ، أو ما يتركب منهما ومن ذلك الشيء الثالث .

أما القسم الأول : وهو أن يقال إن الإنسان جسم فذلك الجسم ، إما هذه البنية المختصة ، أو جسم داخل في هذه البنية ، أو جسم خارج عنها .

أما القائلون بأن الإنسان عبارة عن هذه البنية المختصة بالحسوسة ، وعن هذا الهيكل الجسم المحسوس ، فهم جمهور المتكلمين .

وهذا القول باطل عندنا لأن العلم البديهي حاصل بأن أجزاء هذه الجثة متبدلة زيادةً ونقصاناً ؛ بحسب النمو والذبول والسمن والهزال وزيادة عضو من الأعضاء وإزالته ؛ ولا شك أن المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي ، ولأن كل أحد يحكم بصريح عقله بإضافة كل من أعضائه إلى نفسه ، فيقول : رأسي وعيني ويدي ، والمضاف غير المضاف إليه وقول الإنسان نفسي وذاتي يراد به البدن ، فإن نفس الشيء كما يراد به ذاته التي إليها يشير كل أحد بقوله أنا كذلك يراد به البدن ولأن الإنسان قد يكون حياً مع كون البدن ميتاً ، قال الله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون)^(١) الآية ، وقال : (النار يُعْرَضُونَ عليها غُدُوًّا وَعَشِيًّا)^(٢) . وقال : (اغْرِقُوا فَاذْخُلُوا نَاراً)^(٣) ومثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الإنسان والبدن . ولأن جميع فرق الدنيا من : الهند ، والروم ، والعرب ، والمعجم ، وجميع أرباب الملل من اليهود والنصارى ، والمجوس ، والمسلمين ، وغيرهم ، يتصدقون عن موتاهم ، ويدعون لهم بالخير ، ولولا أنهم بعد موت الجسد بقوا أحياء لكان التصديق والدعاء لهم عبثاً ؛ فهذه الدلائل تدل على أن الإنسان ليس بجسم ، وأن الإنسان غير محسوس ، لأن حقيقته مغايرة للسطح واللون ، وكل ما هو مرئي فهو السطح واللون ؛ فثبت أن الإنسان

(١) اصطلاحات الصوفية مخطوط للكتبة الأزهرية

ورقة ٨٠ .

(٢) تفسير الرازي ٤٤٨/٥ - ٤٥٢ .

(٣) ٨٥ الإسراء ١٧ .

(١) ١٦٩ آل عمران ٣ .

(٢) ٤٦ غافر ٤٠ .

(٣) ٢٥ نوح ٧١ .

ليس جسماً ولا محسوساً فضلاً عن كونه جسماً محسوساً .

وأما إن الإنسان جسم موجود في داخل البدن ففيه أقوال :

وضبطها أن الأجسام الموجودة في هذا العالم السفلي إما أن تكون أحد العناصر الأربعة ، أو تكون متولدة من امتزاجها ، ويمتنع أن يحصل في البدن الإنساني جسم عنصري خالص فلا بد أن يكون الحاصل جسماً متولداً من امتزاجها ؛ أما الجسم الذي تغلبت عليه الأرضية فهو الأعضاء الصلبة الكثيفة ، كالعظم ، واللحم ، والشحم ، والعصب ونحوها ، ولم يقل أحد من العقلاء الذين قالوا : إن الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد ، بأنه عبارة عن أحد هذه الأعضاء لأنها كثيفة ثقيلة ظلمانية ؛ وأما الجسم الذي تغلبت عليه المائية فهو الأخلاط الأربعة ، ولم يقع في شيء منها أنه الإنسان ، إلا في الدم فإن منهم من قال إنه هو الروح ، لأنه إذا خرج لزم الموت .

وأما الجسم الذي تغلبت عليه الهوائية والنارية فهو الأرواح ، فهي أجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الفريزية ، متولدة ، إما في القلب ، أو في الدماغ ، وقالوا : إنها هي الروح ، وهي الإنسان .

ثم اختلفوا ، فمنهم من يقول إنه جزء لا يتجزأ في الدماغ ، ومنهم من يقول الروح عبارة عن أجزاء نارية مختلطة بهذه الأرواح القلبية والدماغية ، وتلك الأجزاء النارية المسماة بالحرارة الفريزية هي الإنسان .

ومن الناس من يقول : الروح عبارة عن أجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر ، على طبيعة ضوء الشمس ،

وهي لا تقبل التحلل والتبدل ، ولا التفرق والتمزق ؛ فإذا تكوّن البدن وتم استعداده ، وهو المراد بقوله تعالى (فإذا سوّيته) ^(١) ، نفذت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية ، في داخل أعضاء البدن نفاذ النار في الفحم ، ونفاذ دهن السمسم في السمسم ، ونفاذ ماء الورد في الورد ؛ ونفاذ تلك الأجسام في البدن ، هو المراد بقوله (ونفخت فيه من روحي) .

ثم إن البدن ما دام يبقى سليماً قابلاً لنفاذ تلك الأجسام الشريفة فيه بقي حياً ، فإذا تولدت في البدن أخلاط غليظة منعت تلك الأخلاط ، لغلظها ، سريان تلك الأجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ، ولزم الموت ، فهذا مذهب لقوى شريف يجب التأمل فيه ، فإنه شديد بالمطابقة بما ورد في الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت .

وأما أن الإنسان جسم موجود خارج البدن فلا أعرف أحداً ذهب إليه .

وأما القسم الثاني وهو أن الإنسان عرض في البدن ، فهذا لا يقول به عاقل ، لأنه موصوف بالعلم ، والقدرة ، والتدبير ، والتصرف ، ومن كان كذلك كان جوهرًا لا عرضاً ، بل الذي يمكن أن يقال به هو الإنسان ، بشرط أن يكون موصوفاً بأعراض مخصوصة أو على هذا التقدير فللناس فيه أقوال :

الأول : أن العناصر إذا امتزجت ، وانكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة : هي المزاج ؛ ومراتب المزاج غير متناهية ،

فبعضها إنسانية ، وبعضها فرسية ، فالإنسانية عبارة عن أجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة ، متولدة عن امتزاجات أجزاء العناصر بمقدار مخصوص ، وهذا قول جمهور الأطباء ومنكري النفس ، ومن المعتزلة . قول أبي الحسين ^(١) .

والقول الثاني : أن الإنسان عبارة عن أجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، وهي أعراض قائمة بالجسم ، وهؤلاء أنكروا الروح والنفس ، وقالوا ليس ههنا إلا أجسام ^(٢) مؤلفة موصوفة بهذه الأعراض الخاصة ، وهذا مذهب أكثر شيوخ المعتزلة .

والقول الثالث : أن الإنسان عبارة عن أجسام موصوفة بأشكال مخصوصة بشرط أن تكون أيضا موصوفة بالحياة والعلم ، والقدرة ؛ والإنسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده .

وهذا مشكل لأن الملائكة قد يشبهون بصور الناس ، وفي صورة المسخ معنى الإنسانية حاصل مع أن هذه الصورة غير حاصلة ؛ فبطل اعتبار الشكل والصورة في حصول معنى الإنسانية طرداً وعكساً .

وأما القسم الثالث وهو أن يقال : الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسماني ، وهذا قول أكثر الإلهيين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم ، المثبتين للنفس معاداً روحانياً ، وثواباً وعقاباً روحانياً ، وذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالرأغب ، والفراي ،

ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلي ^(١) ، ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ، ومن الكرامية جماعة .

واعلم أن أكثر العارفين الكاملين من أصحاب الرياضات ، وأرباب المكاشفات ، والمشاهدات ، مصرّون على هذا القول جازمون بهذا المذهب . وأما القسم الرابع وهو أن الإنسان مركب من تلك الثلاثة فنقول :

اعلم أن القائلين بإثبات النفس فريقان : الفريق الأول وهم المحققون منهم قالوا إن : الإنسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آله ومنزله ومنزله ^(٢) وعلى هذا التقدير فالإنسان غير موجود في داخل العالم ، ولا في خارجه ، وغير متصل بالعلم ، ولا منفصل عنه ، ولكن له تعلقاً بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، كما أن إله العالم لا تعلق له بالعالم إلا تعلق التصرف والتدبير .

والفريق الثاني الذين قالوا : النفس إذا تعلق بالبدن اتحدت بالبدن ، فصارت النفس عين البدن والبدن عين النفس ^(٣) ومجموعهما عند الاتحاد هو الإنسان ، فإذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن ؛ فهذه جملة مذاهب الناس في الإنسان . وكان ثابت بن قرّة ^(٤) يثبت النفس ويقول ، إنها

(١) في الأصول : يعمر عباد السلي .

(٢) في ل و د : آله منزله ومنزله .

(٣) في الأصول فصارت النفس غير البدن والبدن غير النفس .

(٤) في الأصول : ثابت بن مرة .

(١) في ل و د : أبي الحسن .

(٢) في ل و د : الأجسام .

متعلقة بأجسام سماوية نورانية لطيفة ، غير قابلة للكون والفساد ، والتفرق ، والتمزق ، وأن تلك الأجسام تكون سيالة في البدن ، وما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن ، فإذا انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن ؛ انتهى ما قال الإمام الرازي ، وإن شئت زيادة التوضيح فارجع إلى التفسير الكبير .

وقال بعض الصوفية : الإنسان هو هذا الكون الجامع .

وقال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك : إن الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجود والإمكان ؛ والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه وبين صفات الحداث ، وهو الواسطة بين الحق والخلق ، وبه وبمرتبته يصل فيض الحق ، والمدد الذي سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله ، علواً وسفلاً ؛ ولولاه من حيث برزخيته التي لا تنابر الطرفين ، لم يقبل شيء من العالم المدد الإلهي الواحداني لعدم المناسبة والارتباط ، ولم يصل إليه ؛ كذا في شرح الفصوص للمولوي عبدالرحمن الجامي في الفصل الأول ، ويحيى أيضاً ذكره في لفظ الكلمة في فصل اليم من باب الكاف .

وفي الإنسان الكامل^(١) : حيث وقع من مؤلفاتي لفظ الإنسان الكامل فإنما أريد به محمداً صلى الله عليه وآله وسلم تأدياً لقامه الأعلى ؛ وللإنسان الكامل

ثلاثة برازخ ، وبعدها المقام المسمى بالختام . البرزخ الأول ، يسمى البداية وهو : التحقق بالأسماء والصفات .

والبرزخ الثاني ، يسمى التوسط وهو : فك^(١) الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية ، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتات واطلع على ما شاء من المفييات . والبرزخ الثالث وهو معرفة التنوعات^(٢) الحكيمة في اختراع الأمور القدرية ، ولا يزال الحق يخرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة فينثذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان ، وإذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام ؛ وليس بعد ذلك إلا الكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية .

والناس في هذا المقام مختلفون فكمال ، وأكمل ، وفاضل ، وأفضل^(٣) .

وفي تعريفات^(٤) السيد الجرجاني : الإنسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية الكلية ، والجزئية ، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية ، فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي

(١) في دول : محك . وفي الإنسان الكامل : فك .

(٢) في الأصول : التنوع وأثبتنا لفظ الإنسان الكامل

(٣) في الإنسان الكامل : لا يزال الإنسان تخرق له العادات .

(٤) التعريفات ص ١٧ ، وقوله : في تعريفات إلى آخر للنقول لم يرد في م .

(٥) جامع الرموز ١ / ٧١ ،

على بذكر النفس ، وحكومة العدل ، ويجيء في لفظ
الذية في فصل الياء من باب الواو .

فصل الضاد المعجمة

(الإباضية) هي فرقة من الخوارج أصحاب عبد الله
ابن إباض ؛ قالوا : مخالفونا من أهل القبلة كفر غير
مشركين يجوز منا تحتهم ، وغنيمة أموالهم من
سلاحهم وكرامهم ، حلال عند الحرب دون غيرها ؛
ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم ؛ وقالوا :
تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ؛ ومرتكب الكبيرة موحد
غير مؤمن ، لأن الأعمال داخلة في الإيمان ، والاستطاعة
قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى ، ويفنى
العالم كله بفناء أهل^(١) التكليف ؛ ومرتكب الكبيرة
كافرٌ نعمة لا كافر ملة ؛ وتوقفوا في تكفير أولاد
الكفار ، وفي النفاق ، أهو شرك أم لا ، وفي جواز
بعثة رسول بلا معجزة ، وتكليف أتباعه فيما يوحى
إليه ؛ وكفروا عليا وأكثرا الصحابة .

وافترقوا فرقا أربعة : الحفصية ، واليزيدية ،
والخارثية ، والرابعة العبادية القائلون بطاعة لا يراد
بها الله ، أى الزاعمون أن العبد إذا أتى بما أمر به ،
ولم يقصد الله كان ذلك طاعة .

فالحفصية زادوا على الإباضية أن بين الإيمان

مسمى بأمر الكتاب ، ومن حيث قلبه كتاب اللوح
المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات ،
فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسها
ولا يدرك أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية ،
فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقه بميئها
نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه ، وأن النفس
الكلية قلب العالم الكبير كما أن النفس الناطقة قلب
الإنسان ، ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير ،
اتمى .

(الآيسة) هي البالغة خمسين سنة ، وقيل : خمساً
وخمسين ، والمختار الأول ، كذا في جامع الرموز في بيان
الحيض .

(اسطقس)^(١) هو لفظ يوناني بمعنى الأصل ؛ وتسمى
العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار
اسطقسات لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات
والنباتات والمعادن ، كذا في تعريفات السيد
المرجاني^(٢) .

فصل الشين المعجمة

(الأرث) بفتح الأول وسكون الراء المهملة ،
هو بذكر ما دون النفس من الأطراف ، وقد يطلق

(١) مادة اسطقس لم ترد في م .

(٢) التعريفات ص ١٠ .

(١) في شرح للواقف أصل

والشرك معرفة الله ، فإنها خصلة متوسطة بينهما ،
فن عرف الله وكفر بما سواه من رسول أو جنة ،
أو نار ، أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك .

واليزيدية زادوا عليهم ، وقالوا : سَيَّبَعَتْ نَبِيٌّ
من المعجم بكتاب يكتب في السماء ، وينزل عليه
جملة واحدة ، ويترك شريعته^(۱) إلى ملة الصابئة
المذكورة في القرآن ، وقالوا : أصحاب الحدود
مشركون ، وكل ذنب شرك ، كبيرة كانت^(۲)
أو صغيرة .

والحارثية خالفوم في القدر ، أى كون أفعال
المباد مخلوقة لله تعالى ، وكون الاستطاعة قبل الفعل ،
كذا في شرح المواقف^(۳) .

فصل الفاء

(الألفة) بالضم هى : فى اللغة [الاختلاف]^(۱) ،
كما فى الصراح .

وعند السالكين ، هى : من مراتب المحبة ،
وهى ميلان القلب إلى المؤلف .

[وجاء فى الصحيفة الثامنة عشرة من كتاب
الصحائف للألفة خمس درجات .

الأولى : النظر فى أفعال الصانع :

وفى كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وهذه بمنزلة أن يذكر إنسان بمخصاله الحميدة ،
فتعلق مودته بالقلب .

والثانية : كتمان الحب وتحمل الشاق فى سبيل
ذلك ، فيخفى الأليف حقيقة حاله مهما اعتراه من
اصفرار الوجه ، واحمرار العين .

والثالثة : مرتبة التمنى وفيها لا يمتنيه وجود أو هلاك
لنفسه ولسان حاله يقول : « ما دام قد تعذر الوصول
واستحال ، فالموت فى سبيل ذلك يهون » .

والرابعة : الإخبار والاستخبار ، والأليف فى هذا
المقام يريد الإخبار والاستخبار عن أحوال مألوفه ،
فقد يتحدث بسرّه إلى ريح الصبا ، وقد يستنجد بالنسيم .
والخامسة : التضرع كما فى هذا المقام ، فيقوم
الأليف بالتضرع والخشوع لمألوفه^(۱) .

(التأليف) هو لغة إيقاع الإلف بين شيئين ،
أو أكثر .

(۱) عبارة فارسية فى الأصل نصها :
« ودر صحائف در صحیفه هیز دم میگوید الفت
را پنج درجه است اول نظر در افعال صانع شعر :
وفى كل شيء له آية تدل على أنه واحد
وآن بمنزله آن باشد كه كسى بعضى صفات صاحب
حسنی پیش كسى گوید و بدان سبب دوستی او در دل بچند ،
دوم كتمان میلان است و تحمل مشقات اینجا اليف
أحوال خود را نهان دارد اگر چه رخ زرد و چشم قرش
ظام كند . سیوم تمناست درین مقام نه از جان اندشه
ونه از هلاك و گوید اگر چه وصول متعذر و مستحيل اما
در آرزوى مريدن خوشتر . چهارم اخبار و استخبار
ايف درین مقام خواهد اخبار كند و از حوال مالوق
خود استخبار و از سرد یوانسكى گناه راز با صبا گوید
وكاه جواب از نسیم جوید . پنجم تضرع است درین
مقام ايف بتضرع و زاری پیش آید . »

(۱) فى شرح المواقف : شریعه محمد .

(۲) « كانت » ساقطة من ل و د

(۳) شرح المواقف ۲ / ۴۸۹

(۴) « خوكرفكى » .

وعرفاً مرادف التركيب ، وهو جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ؛ وقد يقال : التأليف جمع أشياء متناسبة ، ويُشعر به اشتقاقه من الألفة ، فهو أخص من التركيب ، كذا في البرجندی شرح مختصر الوقاية في الخطبة .

ويعلم من ذلك حد المؤلف ، فهو مرادف للمركب أو أخص منه ، وقد يطلق المؤلف على معنى أعم من معنى المركب على ما سنعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجسم ، ويجيء توضيح التعريف في لفظ المركب .

وتأليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة في قدر نسبة أخرى لتحصيل النسبة المؤلفة ، مثلاً بين عديدين أو مقدارين نسبة الثلث ، وبين آخرين نسبة النصف ، وأردنا تأليف النسبتين فبضرب الثالثة التي هي قدر نسبة الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة ، وهي قدر النسبة المؤلفة ، ونسبة الواحد إلى الستة بالسدس ، وهي النسبة المؤلفة .

ومعنى قدر النسبة يجيء في لفظ القدر في فصل البراء من باب القاف .

ويقاله تجزئة النسبة ، وهي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة أخرى ، كما إذا أردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث ، فيقسم الستة على الثلث فيخرج اثنان ، وهو قدر نسبة النصف ، هذا خلاصة ما في تحرير أقليدس وحاشيته .

وعلم التأليف هو الموسيقى ، وهو من أصول

الرياضي ، وهو علم يُبحث فيه عن أحوال النغمات ، فموضوعه النغمات ، وقد سبق في بيان أقسام الحكمة في المقدمة .

(الائتلاف) عند أهل البديع ، هو التناسب ، كما يجيء في فصل الموحدة من باب النون .

وائتلاف القافية عندهم هو التمكن على ما يجيء في فصل النون من باب الميم .

وائتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم أن تكون الألفاظ يلائم بعضها بعضاً بأن يُقرن الغريب بمثله ، والمتداول بمثله رعاية لحسن الجوار والمناسبة ، كقوله تعالى : (تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حَرَضاً)^(١) أتى بأغرب ألفاظ القسم ، وهي التاء فإنها أقل استعمالاً ، وأبعد من أفهام العامة ، بالنسبة إلى الباء والواو ، وبأغرب صيغ الأفعال التي ترفع الأسماء وتنصب الأخبار فإن تزال أقرب إلى الأفهام وأكثر استعمالاً منها ، وبأغرب ألفاظ الهلاك وهو الحرَض ، فاقضى حسن الوضع في النظم أن تجاوز كل لفظة بلفظة مثلها في الغرابة توخياً لحسن الجوار ورغبة في ائتلاف المعاني بالألفاظ ، ولتتعادل الألفاظ في الوضع وتناسب في النظم .

ولما أراد غير ذلك قال : (وأقسموا بالله جهنم أيمانهم)^(٢) فأتى بجميع الألفاظ المتداولة لاغرابة فيها .

(١) ٨٥ يوسف ١٢

(٢) ١٠٩ الأنعام ٦

واختلاف اللفظ مع للمعنى أن تكون ألفاظ
الكلام ملائمة للمعنى المراد ، فإن كان نغماً كانت
الفاظه منخمة ، أو جزلاً فجزلة ، أو غريباً فقريبة ،
أو متداولاً فتداولية ، أو متوسطة بين الغرابة
والاستعمال ، فكذلك كقوله تعالى : (ولا تركنوا
إلى الذين ظلموا فتمسكم النار)^(١) فلما كان الركون
إلى الظالم ، وهو الميل إليه ، والاعتماد عليه دون
مشاركته في الظلم وجب أن يكون العقاب عليه دون
العقاب على الظالم فأتى بلفظ المس الذي هو دون
الإحراق والاصطلاء^(٢) ، ومنه الفرق بين سقى وأسقى
فإن سقى لما كان لا كلفة معه في السقيا أوردته تعالى
في شراب الجنة فقال : (وسقاهم ربهم شرابا طهوراً)^(٣)
وأسقى لما كان فيه كلفة أوردته في شراب الدنيا ، فقال
(وأسقيناهم ماء فراتاً)^(٤) ، (ولأسقيناهم ماء
غداً)^(٥) لأن السقيا في الدنيا لا تخلو من الكلفة
أبدأ ، كذا في الإتقان^(٦) في نوع بدائع القرآن .

(المؤلف والمختلف) عند المحدثين هو الراوى
الذى اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطأ ، واختلف
نطقاً ؛ أى تلفظاً ، سواء كان الاختلاف بالنقطة
كالأخيف بالخاء المعجمة والياء ، والأخف بالخاء

المهملة والنون ، أو بالشكل كسلام بالتشديد ، وسلام
بالتخفيف ، والمراد بالاسم مرادف العلم ، فيشتمل القلب
والسكنية أيضاً ، هكذا يستفاد من شرح النخبة ،
وشرحه^(١) .

(الاستئناف) هو في اللغة الابتداء على
ما في العراح .

وعند الفقهاء : تجديد التحريم بعد إبطال التحريم
الأولى ، وبهذا المعنى وقع في قولهم : المصلّى إذا سبقه
الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقى من الصلاة مع ركن وقع
فيه الحدث أو يستأنف ، والاستئناف أفضل ، وذلك
الإتمام يسمى بالبناء ، وإن شئت الزيادة فارجع إلى
البرجندى وجامع الرموز .

وعند أهل المعاني يطلق بالاشتراك على
معنيين :

أحدهما : فصل جملة عن جملة سابقة ، ليكون تلك
الجملة جواباً لسؤال اقتضته الجملة السابقة .

وثانيهما : تلك الجملة المفصولة ، وتسمى مستأنفة
أيضاً .

وبالجملة فالاستئناف يطلق على معنيين ، والمستأنفة
على المعنى الأخير فقط .

والنحاة يطلقون المستأنفة على الابتدائية ؛ ويحىء
في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم .

ثم الاستئناف بالمعنى الأول ثلاثة أضرب ، لأن
السؤال إما عن سبب الحكم مطلقاً ، أى لا عن
خصوص سبب فيجاب بأي سبب كان سواء كان

(١) ١١٣ هـ د ١١

(٢) في الأصول : الاصطلام ، وأثبتنا لفظ الإتقان

(٣) ٢١ الانسان ٧٦

(٤) ٢٧ الرسائل ٧٧

(٥) ١٦ الجن ٧٢

(٦) الإتقان ٢ / ٨٨

(١) شرح النخبة وشرحه ص ٢٢٤

سبباً بحسب التصوّر كالتأديب بالضرب ، أو بحسب الخارج نحو :

قال لي كيف أنت قلتُ عليل

سَهْرٌ دائمٌ وحزنٌ طويل

أى ما سبب علتك أو ما بالك عليلاً ، لأن العادة أنه إذا قيل فلان عليل أن يُسأل عن سبب علته وموجب مرضه ، لا أن يقال هل سبب علته كذا وكذا ، وإما عن سبب خاص للحكم نحو : (وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء)^(١) فكأنه قيل : هل النفس أمارة بالسوء ؟ فقيل : نعم إن النفس لأمارة بالسوء .

والضرب الأول يقتضى عدم التأكيّد ، والثانى يقتضى التأكيّد ؛ وإما عن غيرها أى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى : (قالوا سلاماً قال سلام)^(٢) أى فإذا قال إبراهيم فى جواب سؤالهم ، فقيل : قال سلام ، وقول الشاعر :

زعم العواذلُ أننى فى غمرة

صدقوا ولكن غمّرتى لا تنجلى

ففصل قوله صدقوا عما قبله لكونه استثناءً جواباً للسؤال عن غير السبب كأنه قيل : أصدقوا فى هذا الزعم أم كذبوا ؟ فقيل : صدقوا .

ثم السؤال عن غير السبب إما أن يكون على إطلاقه ، كما فى أول هذين المثالين ، ولا يقتضى

التأكيّد ، وإما أن يشتمل على خصوصية كما فى آخرهما ، فإن العلم حاصل بواحد من الصدق والكذب ، وإنما السؤال عن تعيينه ، وهذا يقتضى التأكيّد ، والاستثناف باب واسع متكاثر المحاسن .

ومن الاستثناف ما يأتى بإعادة اسم ما استؤنف عنه أى أوقع عنه الاستثناف نحو : أحسنت أنت إلى زيد ، زيد حقيقٌ بالإحسان ، ومنه ما يبنى على صفته أى على صفة ما استؤنف عنه دون اسمه ، أى يكون المسند إليه فى الجملة الاستثنائية من صفات من قصد الحديث عنه نحو أحسنت إلى زيد ، صديقك القديم أهل لذلك ، والسؤال المقدّر فيهما لماذا أحسن إليه ، أو هل هو حقيقٌ بالإحسان ، وهذا أبلغ من الأول .

وقد يحذف صدر الاستثناف نحو : (يسبحُ له فيها بالقدوّ والآصال رجال)^(١) كأنه قيل : من يسبح فقيل : رجال ، أى يسبح رجال ، هذا كله خلاصة ما فى الأطول والمطول^(٢) فى بحث الفصل والوصل .

فصل القاف

(الإباق) بالكسر وبالوحدة لغة الاستخفاء^(٣) ، وشرعاً استخفاء العبد من المولى ، كذا فى جامع

(١) ٣٦ النور ٢٤

(٢) الأطول ١٦/٢ ؛ المطول ٢٥٩ ، ٣٦٠ ط استنبول

(٣) الصحاح مادة أبق

(١) ٥٣ يوسف ١٢

(٢) ٦٩ هود ١١

الرموز في فصل صحّ شراء ما لم يره ، وفيه في كتاب الققيط : والآبق صفة من أبق إباقا أى ذهب بلا خوف ولا كدّ عمل أو استغنى ، ثم ذهب ، وشرعا مملوك فر من مالسه تمرّداً وعناداً لسوء خلقه .

(الأفق) بضمّتين وسكون الثانى أيضاً فى اللغة الطرف ، والآفاق الجمع على ما فى الصراح ^(١) .

وعند أهل الهيئة وأهل الأحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على أشياء :

فأهل الهيئة يطلقونه على ثلاث دوائر ثابتة .

وأهل الأحكام يطلقونه على دائرة ثابتة أخرى أيضاً : الأولى الأفق الحقيقى ، وهى دائرة عظيمة ثابتة حادثة فى الفلك الأعلى مارة بمركز العالم ، يقوم الخط الواصل بين قطبيها ، وهما سمتا الرأس والقدم عموداً عليها أى على تلك الدائرة .

وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار ، فى عرض تسعين فإنه لا يسمى أفقا ، نعم يقال له : إنه منطبق على الأفق .

والثانية : الأفق الحسى ويسمى أيضاً بالأفق المرئى والشعاعى وأفق الرؤية ، وهى دائرة صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الأعلى تماسّ الأرض من فوق ، أى تماسها من موضع قدم الناظر ؛ موازيةً للأفق الحقيقى ؛ ولما كان الخط الواصل بين سمتى الرأس والقدم ، أعنى الخط الذى على استقامة قائمة الناظر ، عموداً على الأفق الحقيقى ، كان عموداً على الأفق

الحسى أيضاً ، فإن العمود على أحد المتوازيين عموداً على الآخر .

والثالثة : الأفق الحسى ويسمى بالأفق المرئى أيضاً وهى : دائرة ثابتة يرسم محيطها فى سطح الفلك الأعلى من طرف خط يخرج من البصر إلى سطح الفلك الأعلى مماساً للأرض إذا أدير ذلك الخط مع ثبات طرفه الذى فى البصر ومماسه للأرض دورة تامة .

وقطبا هذين الأفقين أيضاً سمتا الرأس والقدم .

وقائدة قيد الثابتة فيها سلامة تعريفهما من الاقتراض ببعض المدارات اليومية فى عرض تسعين . وهذه الدائرة الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة ، إذ ربما تنطبق على الأولى ، وربما تقع تحتها ، أو فوقها وربما تقع تحت الثانية ، بحسب اختلاف قامة الناظر ، وهى الفاصلة بين ما يرى من الفلك ، وما لا يرى منه حقيقةً ، وأما الثانية فلا تفصل أصلاً ؛ وأما الأولى فقد تفصل ، وقد لا تفصل ، والتفاوت بين مركزى الحقيقى والحسى بالمعنى الثانى بقدر نصف قطر الأرض ، وهذا القدر من التفاوت غير محسوس فى فلك ما إلا فى فلك القمر ، ولذا كان الظاهر من فلك القمر دائماً أصغر من الحقيقى ، بمقدار معتد به ، وهكذا التفاوت بين مركزى الحقيقى والحسى بالمعنى الأول .

واعلم أن المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة إلى الأفق الحقيقى ، والعامّة بالنسبة إلى الحسى بالمعنى الثانى .

واعلم أيضاً أن الأفق رحوى إن انطبقت معدل

الليل الكلى ؛ ففي هذه الآفاق إن كانت الشمس في جزء ذى طلوع وغروب فظل نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر ؛ وإن كانت في جزء أبدي الظهور فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة .

واعلم أيضاً أن الأفق ينقسم بنقطتي المشرق والمغرب أرباعاً ، الربع الذى بين نقطتي الشمال والمشرق شرقى شمالى ومقابله غربى جنوبى ، والذى بين نقطتي الجنوب والمشرق شرقى جنوبى ، ومقابله غربى شمالى ؛ والرابعة الأفق الحادث ، وهى دائرة عظيمة تمر بنقطتي الشمال والجنوب وبمركز الكوكب أو الجزء المفروض من فلك البروج ، ونصفها المتحدد بأفق البلد الذى يمر الكوكب ، أو الجزء يسمى النصف الشرقى ، والآخر النصف الغربى ، فإن كان على نصف النهار فلا عرض لأفق الحادث ، وإن كان على نصف الافق الشرقى فأفق الحادث أفق البلد ، وإن كان على نصفه الغربى فأفق الحادث أفق عرضه فى خلاف جهة عرض البلد مثله والقوس الواقعة من أول السموات بين الأفق الحادث ونصف النهار من الجانب الأقرب يسمى ميل الأفق الحادث ؛ والعظيمة المارة بقطبي المعدل ، وقطبي الأفق الحادثة هى نصف نهار الأفق الحادث ؛ والقوس الواقعة منها بين قطب المعدل والأفق الحادث من الجانب الأقرب هى عرض الأفق الحادث ، هكذا ذكر الفاضل عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة .

وذكر فى حاشية الجفمى ، فقال : اعلم أن أهل الأحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال والجنوب

النهار عليها وهو أفق عرض تسمين ، ودور الفلك الأعظم هناك رحوى أى يتحرك كحركة الرحى ، والأفق استوائى إن قامت عليها على قوائم ويسمى بالأفق المستقيم ، وأفق الاستواء أيضاً وهو أفق خط الاستواء ودور الفلك الأعظم هناك دولابى ، والأفق مائل إن مالت عليها ، وهذا الأفق هو أفق المواضع التى يكون لها عرض ؛ وقد تسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزاً ؛ ودور الفلك الأعظم فيه شمالى ، وقيل قطبا الأفق إن وقعا على المعدل فاستوائى ، وإن وقعا على قطبي المعدل فرحوى ، وإن وقعا على غير هذين الموضعين فمائل .

أقول : هذه العبارة الثانية فى التقسيم أشمل من العبارة الأولى لاقتضاها شمول هذا التقسيم للأفق الحقيقى والحسى بالمعنيين بخلاف العبارة الأولى فإنها تقتضى اختصاص هذا التقسيم بالأفق الحقيقى ، إذ لا ينطبق معدل النهار على الأفق الحسى بالمعنى الأول أصلاً ، ولا على الأفق الحسى بالمعنى الثانى فى بعض الأوقات ، فلا يوجد أفق رحوى على مقتضى العبارة الأولى إلا من الأفق الحقيقى ؛ وهذا التقسيم بالمقياس إلى حركة المعدل .

واعلم أيضاً أن الآفاق باعتبار الأطلال والعروض ثلاثة أقسام ، لأنها إما ذوات ظلين ، وهى آفاق خط الاستواء ، والمواضع التى عروضها أقل من الميل الكلى وإما ذوات ظل واحد وهى آفاق المواضع التى عروضها لا تكون أقل من الميل الكلى ولا تزيد من تمام الميل الكلى ؛ وإما ذوات ظل دائر وهى آفاق المواضع التى عروضها لا تكون أقل من تمام

وبمركز كوكب معين عند ولادة شخص ويسمونها بالأفق الحادث لذلك الكوكب ، ويفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك ، كأفق البلد ، ويسمون تقاطع الأفق مع دائرة أول السموت بنقطة عديمة السموت ، وقد يُحتاج إلى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الأعمال ، فهذه النقطة ثابتة فرضاً ، ودائرة ارتفاعها أبداً منطبقة على أول السموات ، انتهى .

وجاء في الزيج الأيلخاني : أن معرفة الآفاق الحادثة للكواكب يُحتاج إليها في حالتين الأولى في مطارج شعاعات الكواكب ، والثانية في سير الكواكب ، أقول : كل كوكب يمر نصف أفقه الشرقي بمركز جرم فلك البروج عند ولادة شخص تكون دائرة الولادة هي دائرة ذلك الكواكب ، بحسب موضعه ، وكل كوكب يمر نصف أفقه الغربي بمركز جرم فلك البروج يكون نظيراً لأفق الولادة ، أي أن عرض أفقه الحادث جهة الجنوب يكون مساوياً بعرض أفق الولادة ، وأفق الولادة هو أفق ذلك الكوكب بحسب موضعه ، وكل كوكب تمر دائرة نصف النهار بمركز جرمه سواء كان فوق الأرض أم تحتها فإن دائرة نصف النهار هي دائرة أفقه بسبب موضعه ، ومتى كانت دائرة نصف النهار واحدة من دوائر خط الاستواء فلا عرض لأفق ذلك الكوكب ، وكل كوكب يقع بين وتدين فلقروض أن تكون له دائرة تماس مركز جرم ذلك الكوكب ، ويده تقطعي الشمال والجنوب يعني تقطعي موضع تقاطع نصف النهار والأفق في كل من الجهتين ،

وهذه الدوائر هي أفق ذلك الكوكب بحسب موضعه ، وإذا صمد كوكب في نصف النهار أي ما بين عاشر وطالع أو ما بين رابع وطالع فإن عرضه يكون أقل من عرض أفق الولادة في ناحية الشمال ، وإذا كان في النصف الهابط يعني في واحد من الربعين الآخرين فإن عرضه أفقه أقل من عرض أفق الولادة ولكن في ناحية الجنوب ^(١) .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

«ودر زيج ايلخاني ميگويد معرفت آفاق حادثه کواکب ضروريست در دو مطلب یکی مطارج شعاعات کواکب وديگر در تسييرات کواکب پس گويم هر کوكب كه در صورت طالع نصف شرقى افق بمركز جرم آن کواکب بگذرد افق ولادت افق آن کوكب باشد بحسب موضع او ، وهر کوكب كه نصف غربى افق بمركز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعنى افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوى عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن کوكب باشد بحسب موضع او وهر کوكب كه دائره نصف النهار بمركز جرم او بگذرد چه فوق الارض وچه تحت الارض دائره نصف النهار افق آن کوكب باشد بحسب موضع او وجون دائره نصف النهار یکی از آفاق خط استوا باشد افق آن کوكب راهیج عرضی بنور وهر کوكب كه میان دو وتداقت دائره تصور باید کرد كه بمركز جرم آن کوكب وبدو نقطه شمال وجنوب يعنى دو نقطه كه موضع تقاطع نصف النهار وافق باشد در هر دو وجهت وآن دائره افق آن کوكب باشد بحسب موضع او پس اگر کوكب در نصف صاعد باشد يعنى ما بين عاشر وطالع یا ما بين رابع وطالع عرض افق او کمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال واکثر در نصف هابط باشد يعنى در یکی از دو ربع ديگر عرض افق او کمتر از عرض افق ولادت باشد لیکن در جانب جنوب ،

(الأفق المبين)^(١) هو نهاية مقام القلب ؛
والأفق الأعلى هو نهاية مقام الروح ، وهي الحضرة
الواحدية ، والحضرة الإلهية ، كذا في اصطلاحات
الصوفية^(٢) لكمال الدين أبي الغنائم .

* * *

(فصل اللام)

(الأجل) بفتح الألف والجيم لغة : هو الوقت
المضروب المحدود في المستقبل .

وأجل الحيوان عند المتكلمين : هو الوقت الذي
في علم الله بموت ذلك الحيوان فيه ، فالمقتول عند
أهل السنة مَيّت بأجله وموتّه بفعله تعالى : ولا
يُتصور تغير هذا المقدار بتقديم ولا تأخير ؛ قال الله
تعالى (إذا جاء أجَلُهم لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ولا
يَسْتَقْدِمُونَ)^(٣)

وقال المعتزلة : بل تولّد موته من فعل القاتل فهو
من أفعاله لا من فعل الله ؛ وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى
إلى أمدٍ هو أجله الذي قدره الله له ، فالقاتل عندهم
غير الأجل بالتقديم ؛ وفي شرح المقاصد^(٤) : إن قيل
إذا كان الأجلُ زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى
كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً ، وإن قيد بطلان الحياة

بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك
قطعاً من غير تصور خلاف ، فكان الخلاف
لفظي^(١) على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين ؛
قلنا : المراد بأجله زمان بطلان حياته بحيث لا يحصى
عنه ، ولا تقدّم ولا تأخّر ، ومرجع الخلاف إلى أنه
هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه
أنه إن قُتل مات وإن لم يقتل يعيش ، فالنزاع
معنوي ، انتهى .

وقيل : مبنى الخلاف هو الاختلاف في أن الموت
وجودي أو عدمي ، فلما كان الموت وجودياً نسب إلى
القاتل إذ أفعال العباد مستندة إليهم عند المعتزلة ، وأما
عند أهل السنة فجميع الأشياء مستندة إلى الله تعالى
ابتداءً فسواء كان الموت وجودياً أو عدمياً ينسب
موت المقتول إلى الله .

وبعض المعتزلة ذهب إلى أن ما لا يخالف العادة
واقع بالأجل منسوب إلى القاتل كقتل واحد ، بخلاف
قتل جماعة كثيرة في ساعة فإنه لم تجر العادة بموت
جماعه في ساعة .

ورّد بأن الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل
القاتل عندهم ، فلماذا كان أحدهما بأجله دون الآخر ؟
ثم الأجل واحد عند المتكلمين سوى السكبي ، حيث
زعم أن المقتول أجلين : القتل والموت ، وأنه لو لم
يُقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت .

(١) قوله : الأفق المبين ، إلى آخر المادة لم يرد في م

(٢) اصطلاحات الصوفية ورقة ٤٦ ا

(٣) الأعراف ٧

(٤) شرح المقاصد ١٦١/٢

(١) في الأصول : فكان النزاع لفظياً ، وأثبتنا عبارة
شرح للمقاصد

ولا يتقدم الموت على الأجل عند الأشاعرة ،
ويتقدم عند المعتزلة ، انتهى .

وزعم الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعياً ويسمى
بالأجل المسمى وللموت الافتراضى ، وهو وقت موته
بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ، وأجلاً
اخترامياً ويسمى بالموت الاخترامى أيضاً ، وهو وقت
موته بسبب الآفات والأمراض ، هكذا يستفاد من
شرح المواقف ، وشرح العقائد^(١) ، وحواشيه ، ويحى .
أيضاً في لفظ الموت في فصل التاء من باب الميم .

(الأزل) بفتح الألف والزال المعجمة دوام
الوجود في الماضي ، كما أن الأبد دوامه في المستقبل ، على
ما مر ، وفي شرح الطوالع^(٢) في بيان حدوث الأجسام
هو ما هية تقتضى اللامسبوقية بالغير ، وهذا معنى
ما قيل : الأزل نفي الأولية .

وقيل : هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير
متناهية في جانب الماضي ، انتهى .

والمعنى الأخير بعينه هو المعنى المذكور سابقاً .

وقال أهل التصوف : الأعيان الثابتة وبعض
الأرواح المجردة أذلية ، والفرق بين أزلتها وأزلية
المبدع أن أذلية المبدع تعالى نعت سلبى بنفى الأولية
بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لأنه عين الوجود ؛
وأزلية الأعيان والأرواح دوام وجودها مع دوام

مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها ،
كذا في شرح الفصوص للمولوى الجامى في
الفصل الأول .

(الأزلى^(١)) ما لا يكون مسبوقاً بالعدم . اعلم أن
الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها ؛ فإنه إما أزلى أبدي
وهو الله سبحانه وتعالى ، أو^(٢) لا أزلى ولا أبدي وهو
الدنيا ، أو أبدي غير أزلى وهو الآخرة ، وعكسه محال
فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، كذا في تعريفات^(٣)
السيد الجرجاني .

(الإسماعيلية) هي السبعية كما يحىء في فصل العين
المهملة من باب السين المهملة .

(الأصل) بفتح الأول وسكون الصاد المهملة في
اللغة ما يُبتنى عليه غيره من حيث أنه يُبتنى عليه غيره ،
وبقيد الحثية خرج أدلة الفقه مثلاً من حيث إنها تبنى
على علم التوحيد فإنها بهذا الاعتبار فروع لا أصول ،
إذ الفرع ما يبنى على غيره من حيث إنه يبنى على
غيره ؛ وكثيراً ما يُحذف قيد الحثية عن تعريفهما
لكنه مراد لأن قيد الحثية لا بد منه في تعريف
الإضافيات .

ثم الابتناء أعم من الحسى والعقلى ، والحسى كون
الشئيين محسوسين وحيفئذ يدخل فيه مثل ابتناء
السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه
كالقفل على المصدر ، والعقلى بخلافه .

(١) العقائد وشرحه ١/ ١٥٦ ؛ وشرح للمواقف

٢/ ٣٨٩ .

(٢) شرح طوالع الأنوار ١٣٨

(١) قوله : الأزلى ، إلى آخر المادة لم يرد في م

(٢) أو ساقطة من الأصول

(٣) التعريفات ٧

فهذه أربعة معانٍ اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فإن المدلول له نوع ابتناء على الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها ، وكذا المرجوح كالحجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح ، وكذا الطارىء بالقياس إلى المستصحب كذا في العضدي^(١) وحواشيه للسيد السند والسعد التفتازاني .

وربما يُعبر عن المعنى الرابع بما يثبت للشيء نظراً إلى ذاته على ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوى عبد الحكيم ، وربما يفسر بالحالة التي تكون للشيء قبل عروض العوارض عليه ، كما يقال : الأصل في الماء الطهارة ، والأصل في الأشياء الإباحة ، هكذا في حواش المسلم .

وخامسها : مقابل الوصف على ما يحىء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو ؛ وكذا يحىء بيان بعض المعاني المذكورة سابقا أيضا في محله ، وفي جلي البيضاءى ذكر الأصل بمعنى الكثير أيضا ، ولعل مرجع هذا المعنى إلى المعنى الثالث والله أعلم .

(أصل) [نوع من أنواع اللغة ، يُطلق على لغات سبع قبائل من أهل البادية اختصت بفصاحتها ، وهم من الأعراب والعرب العرباء والعرب العاربة ومنهم يأخذ علماء العربية علوم الأدب وقواعد النحو]^(٢) كذا ذكر

(١) العضدي وحواشيه ٢٥/١

(٢) عبارة فارسية بالأصل نصها :

« نوعی است از انواع لغت وآن لفظی است مستعمل نزد هفت طائفة مخصوصه مشهوره از مردم بیابانی که ایشانرا اعراب و عرب عرباء و عرب عاربة نیز گویند و علوم ادبیه و قواعد عربیه علمای عرب از کلام این قوم و لغت این گروه استنباط کرده اند »

وقيل : الحس مثل ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنياً عليه وموضوعاً فوقه ، فإنه مما يُدرك بالحس ، ويخرج منه حينئذ مثل ابتناء الأفعال على المصادر ، ويدخل في العقلي ، فإن ابتناء الأفعال على المصادر ، والحجاز على الحقيقة ، والأحكام الجزئية على القواعد الكلية ، والمعلولات على علمها ، وما يشبه ذلك ابتناء عقلي .

وقيل : الأصل المحتاج إليه ، والفرع المحتاج . وفيه أن الأصل لغة ، لا يطلق على الملل الأربع سوى المادة ، يقال أصل هذا السرير خشب ، وكذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الأشياء المذكورة محتاجاً إليها ، فلا يكون مطرداً مانعاً ، كذا في التلويح^(١) وحواشيه في تعريف أصول الفقه وفي بحث القياس .

وعند الفقهاء والأصوليين يطلق على معان : أحدها : الدليل ، يقال : الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة .

وثانيها : القاعدة الكلية ، وهي اصطلاحاً على ما يحىء ، قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها ؛ وتسمى تلك الأحكام فروعاً ، واستخراجها منها تقريراً .

وثالثها : الراجح ، أى الأولى والأخرى ، يقال : الأصل الحقيقة .

ورابعها : المستصحب ، يقال تعارض الأصل والظاهر .

شرح نصاب الصبيان ؛ وعلى هذا المعنى يقال هذا اللفظ في الأصل أو في أصل اللغة لكذا ثم استعمل لكذا [واللغات السبع المعروفة بفصاحتها هي لغات قریش وطی^(١) هوازن وأهل يمن وثقیف وهذیل وبني تميم]^(٢).

ويقابل الأصل المولّد.

وفي الخفاجي في تفسير قوله تعالى: (رب العالمين) المراد بالأصل حالة وضعه الأول.

(أصل القياس) هو عند أكثر علماء الفقه والأصول: هو محل الحكم المنصوص عليه كما إذا قيس الأرز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً، كأن الأصل هو البر عندم لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقيساً عليه ومردوداً إليه، وذلك هو البر في هذا المثال.

وعند المتكلمين هو الدليل الدالّ على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع، كقوله عليه السلام: « الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل » في هذا المثال لأن الأصل ما يتفرع عليه غيره؛ والحكم المنصوص عليه متفرع على النص، فكان النص هو الأصل.

وذهب طائفة إلى أن الأصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لأن الأصل ما ابتنى عليه غيره فكان العلم به موثقاً إلى العلم أو الظن بغيره؛ وهذه الخاصية

(١) في ل ود: وطی

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها:

«وهفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت وآن

هفت لغت قریش وطی وهوازن وأهل يمن وثقیف

وهذیل وبني تميم»

موجودة في الحكم لا في المحل لأن حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والإجماع، إذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بدليل عقل أو ضرورة أمكن القياس، فلم يكن النص أصلاً للقياس أيضاً؛ وهذا النزاع لفظي، لإمكان إطلاق الأصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه، وعلى المحل، وعلى النص لأن كل واحد أصله، وأصل الأصل أصل، لكن الأشبه أن يكون الأصل هو المحل، كما هو مذهب الجمهور، لأن الأصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما يفتقر إليه غيره.

ويستقيم إطلاقه على المحل بالمعنيين، أما بالمعنى الأول فلما قلنا، وأما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله إلى المحل ضرورة من غير عكس لأن المحل غير مفتقر إلى الحكم ولا إلى دليله، ولأن المطلوب في باب القياس بيان الأصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي، ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو المحل.

وأما الفرع فهو المحل المشبه عند الأكثر كالأرز في المثال المذكور، وعند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحریم البيع بجنسه متفاضلاً، وهذا أولى لأنه الذي يبتنى على الغير ويفتقر إليه دون المحل إلا أنهم لما سموا المحل المشبه به أصلاً سموا المحل الآخر المشبه فرعاً، كذا في بعض شرح الحسامي.

(الأصول) جمع أصل.

وأهل العروض يربطون بها ما تتركب منه الأركان

وهي ، أى الأصول ثلاثة : الود ، والسبب ، والفاصلة ، وتحقيق كل في موضعه .

وأصول الأفاعيل : هي الأجزاء كما يجرى في فصل الألف من باب الجيم .

(أصول الدين) هو علم الكلام ؛ ويسمى بالفقه الأكبر أيضاً ؛ وقد سبق في المقدمة ، وكذا أصول الحديث وأصول الفقه .

(الأصول الموضوعة) هي المبادئ الغير البينة بنفسها المسئلة في العلم على سبيل حسن الظن ؛ وقد سبق في المقدمة أيضاً في بيان المبادئ .

(الأكل^(١)) إفعال ما يتأتى فيه المضغ إلى الجوف مضموغاً كان أو غيره ، فلا يكون اللبن والسويق مأكولاً ، كذا في تعريفات^(٢) السيد الجرجاني .

(الأكلة) بفتح الالف وسكون الكاف عند الأطباء ، علة صورتها صورة القروح ، إلا أنها تسمى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة ؛ وإذا حدثت في الغم تضاف إليه ويقال أكلة الغم ، وكذا إلى غيره ، كذا في حدود الأمراض .

(الأشكال) عند الأطباء دواء يبلغ في تقريجه إلى أن ينقص قدرأ من اللحم كالزنجار ، كذا في الموجز .

(الأهل) بفتح الالف وسكون الهاء [الأقارب

وأهل البيت أو المكان^(١) وأهله وكذلك وأهلات وأهل جماعة ، كذا في الصراح .

وفي جامع الرموز : في كتاب الوصية أهل الرجل زوجته عرفاً ولغة .

وقال الأزهري : أهل الرجل أخص الناس به ؛ ولا أخص بالإنسان من الزوجة ، كما في الكرمانى .

ويقال : تأهل فلان أى تزوج ، كذا في الهداية ، وهذا عند أبي حنيفة (رح) ، وأما عندهما ، فكل من يعوله من امرأته وولده وأخيه وعمه وصبي أجنبي يقوته في منزله ، كما في المغرب ؛ ولا يدخل فيه رقيقه ، كما في الاختيار ، انتهى .

قيل : قد يراد بالأهل الزوجة والأولاد ، وقد يراد به الأقارب ، وقد يراد به المتقارب ، كذا في المفاتيح شرح المشكاة في باب مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

وأهلية الإنسان للشيء : صلاحيته لصنوع ذلك الشيء وطلبه وقبوله إياه .

وفي لسان الشرع : عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه ؛ هكذا في بعض شروح الحسامى .

أهل^(٢) الأهواء : أهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد أهل السنة ، وهم الجبرية والقدرية

(١) « كسان وكسان سراى وجاى » .

(٢) قوله أهل الأهواء إلا آخر ما نقل عن التعريفات لم يرد في م .

(١) قوله : الأكل ، إلى آخر اللادة لم يرد في م .
(٢) التعريفات ١٥ .

البصريين ، وعن الواو عند الكوفيين والأول هو الحق ، انتهى .

ثم لفظ الآل مختص بأولي الخطر كالأنبياء والملوك ونحوهم ، يقال آل محمد عليه السلام وآل علي رضي الله عنه ، وآل فرعون ، ولا يضاف إلى الأرزاق ، ولا المكان والزمان ، ولا إلى الحق سبحانه وتعالى ، فلا يقال آل الحائك وآل مصر وآل زمان وآل الله تعالى ، بخلاف الأهل في جميع ما ذكر .

واختلف في آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فقيل : إنه ذرية النبي عليه الصلاة والسلام ، وقيل ذريته وأزواجه ، وقيل كل مؤمن تقى : لحديث " كل تقى آلى ، وقيل : أتباعه ، وقيل بنو هاشم وبنو المطلب قاله الشافعي (رح) .

قال ابن الحجر في شرح الأربعين للنووي : وآل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعي مؤمنو بني هاشم ، والمطلب ، كما دل عليه مجموع أحاديث صحيحة ، لكن بالنسبة إلى الزكاة والنبي دون مقام الدعاء ، ومن ثم اختار الأزهرى وغيره من المحققين في مقام الدعاء أنهم كل مؤمن تقى ، مثل أن يقال : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد .

وقيل : بنو هاشم فقط ، وقيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم غالب بن فهر .

وقيل : آل علي ، وآل جعفر ، وآل عقيل ، وآل عباس .

وقيل : عترته وهم أولاد فاطمة رضي الله تعالى عنهم .

والروافض والخوارج ، والمعتلة ، والمشبّهة ، وكل منهم اثنتا عشرة فرقة فصاروا اثنتين وسبعين فرقة ، ويحىء في فصل الياء من باب الماء ، كذا في تعريفات^(١) السيد الجرجاني .

(الآل) بالمد أهل وعيال واتباع يعني «بسروان» كما في الصراح

وفي جامع الرموز في كتاب الوصية : آل الشخص أهل بيته أي بيت النسب ، وهو كل من يتصل به من قبل آبائه من أقصى أبي له في الإسلام مسلماً كان أو كافراً ، قريباً أو بعيداً ، محرماً أو غيره ؛ لأن الآل والأهل يستعملان استعمالاً واحداً ، فيدخل فيه جده وأبوه لا الأب الأقصى لأنه مضاف ، كذا في الكرماني ، ولا أولاد البنات وأولاد الأخوات ، ولا أحد من قرابة أم ذلك الشخص إذ النسب ، إنما يعتبر من الآباء ، ولهذا لو أوصت لأهل بيتها لم يدخل فيه ولدها إلا أن يكون أبوه من قومها ، كما في الكافي ، انتهى .

وأصل آل : أهل ، بدليل تصغيره على أهيل .

وقيل : أصله أول فإنه نُقل عن الأصمعي أنه سمع من أعرابي يقول : آل وأويل ، وأهل وأهليل . وردّ بأنه لا عبرة بقول الأعرابي ، وهذا مذهب الكوفيين ، كما أن الأول مذهب البصريين .

وفي جامع الرموز : الآل في الأصل اسم جمع لقوى القربى ألّه مبدلة عن الممزة لمبدلة عن الماء عند

وقيل : أهل بيته المعصومون وهو الحق .

وقيل : الفقهاء العاملون على ما في جامع الرموز .

وقال العلامة الدواني : آله صلى الله عليه وآله وسلم من يؤول إليه بحسب النسب أو النسبة ، وكما حرم الله تعالى على الأول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية ، أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف ، فأله عليه السلام من يؤول إليه إما بحسب نسبه عليه السلام بحياته الجسمانية كأولاده النسبية ، أو بحسب نسبه عليه السلام بحياته العقلية كأولاده الروحانية من العلماء الراسخين والأولياء السكاميين والحكماء القائلين بالمتقنين من مشكاة أنواره ؛ وإذا اجتمع النسبتان كان نوراً على نور ، كما في الأئمة المعصومين ، وهذا الذي ذكرنا أكثره منقول من العلى حاشية شرح هداية الحكمة ، وبعضه من البرجندی شرح مختصر الوقاية .

(الآلة) في عرف العلماء هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه على ما قال الإمام في شرح الإشارات .

قالوا واسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشئين كواسطة القلادة ، والنسبة المتوسطة بين الطرفين .

وبقوله : بين الفاعل ومنفعله ، خرجت الوسائط لمذكورة مما لا يكون طرفاه فاعلاً ومنفعلاً .

والقييد الأخير لإخراج العلة المتوسطة ، فإنها ليست واسطة بينهما في وصول أثر العلة البعيدة إلى المعلول لأن أثر العلة البعيدة لا يصل إلى المعلول فضلاً

أن يكون شيء واسطة بينهما ، بل إنما الواصل إليه أثر العلة المتوسطة لأنه الصادر منها .

قيل : علية الانفعال يستلزم وصول الأثر ، فإذا انتفى الوصول انتفى الانفعال ، فلا حاجة إلى القيد الأخير .

وأجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور ، إذ العلة البعيدة لما مدخل في وجود المعلول لتوقفه عليه ، وليس التوقف إلا بالفاعلية إلا أنه فاعل بعيد ، تخلل بينه وبين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل أثره إليه إذ الشيء الواحد لا يتصف بالصدورين ، ولا يقوم صدور واحد بصادرين ، فلا يستلزم الانفعال وصول الأثر ، فثبت أن الواصل إليه أثر المتوسطة دون البعيدة .

وما قيل : إن التعريف يصدق على الشروط وارتفاع الموانع المعدات لأنها وسائط بين الفاعل والمنفعلة في وصول الأثر إذ الإيجاد لا يحصل بدونها فتوهم لأنها متممات الفاعلية ، فإن الفاعل إنما يصير فاعلاً بالفعل بسببها لا أنها وسائط في الفاعلية .

قيل : المتبادر من منفعله المنفعلة القريب ، فلا حاجة إلى القيد الأخير .

وفيه أن المتبادر هو المطلق ، ولهذا قيد المحقق الطوسي التعريف بالقريب ، فقال : هي ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول أثره إليه ، ولو سلم فالمتبادر من المنفعلة القريب ما لا يكون بينه وبين فاعله واسطة أصلاً لأن لا يكون بينهما فاعل

آخر ، وحينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب والمضروب حائلا .

فائدة : إطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلاً مع أنها من أوصاف النفس إطلاق مجازي ، وإلا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها إليها .

وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط ، كما يجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة .

ثم الآلة عند الصرفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالفتح ، فإنه اسم يُفتح به ويسمى اسم آلة أيضاً ؛ وهذا معنى قولهم ، اسم الآلة ما صنع من فعل لآليته أى لآلية ذلك الفعل .

وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه إذا كان مما يُستعان به كالحلب ، هكذا في الأصول الكبرى وشروح الشافية .

والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو .

(التأويل) : هو مشتق من الأول وهولفة الرجوع ، وأما عند الأصوليين ، فقليل : هو مرادف للتفسير ، وقيل : هو الظن بالمراد والتفسير القطع به فاللفظ الجمل إذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولاً ، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى منسّراً ، وقيل : هو أخص من التفسير ، وجميع ذلك يجيء مستوفى هناك في فصل الراء المهملة من باب الفاء .

والتأويل في اصطلاح أهل الرمل : عبارة عن الشكل الذي يحصل من قفل شكل المتن ولفظ المتن ، أو فتحهما وسيجيء في فصل النون من باب الميم^(١) .

(الأول) : بتشديد الواو هو مثال واوى فيجيء في باب الواو ، وكذا الأوليات يجيء هناك .

فصل الميم

(الآدم) بالمد والذال المفتوحة المهملة : الرجل الأسمر ، واسم أبي البشر ، وفي اصطلاح السالكين خليفة الله ، وروح العالم ، ويجوز إطلاق صفات الله على خليفته^(٢) . كذا في كشف اللغات .

(الآلم) هو إدراك المنافر من حيث هو منافر ،

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« وتأويل در اصطلاح أهل رمل عبارتست از شکلی که حاصل شود از بستن و یا گشادن شکل متنی و لفظ متنی در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد » .

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« مرد کندم کون و نام پیغمبری که پدرمه آدمیان است . ورد اصطلاح سالکان آدم خلیفه خداست و روح عالم آدم است و آنچه برخدا اطلاق کرده میشود رواست اطلاق او بر خلیفه او » .

و يقابله اللذة ، ويحيى ذكره هناك مستوفى في فصل
الذال المعجمة من باب اللام .

(الأم) بالضم والتشديد : [الوالدة ، وأصل كل
شيء ، والعظيم والقبر ومكان العودة والعلم ومكة
(أم القرى) واللوح المحفوظ ؛ والجمع أمهات ^(۱)] كما في
كشف اللغات ، فأصل الأم أمه أسقطت الهاء عنه
وُردت في الجمع ؛ وقد يجمع أم على الأمات بغير هاء ،
وأكثر استعمال الأمات في الحيوان غير الآدمي على
ما في التفسير الكبير .

وفي المراح : الأمهات للناس ، والأمات للبهائم ،
وتصغيرها أمية .

والأم في علم الاسطرلاب : جسم عليه كرسى
يشتمل على صفائح وغيرها ويسمونه حجرة ، وفي
بعض تصانيف أبي الريحان أن الحجرة هي الطوق
الذي على حافة الاسطرلاب ، والأم هي الصفيحة التي
يركب ذلك الطوق عليها كذا في شرح (بيست باب) ،
وذهب في بعض الرسائل إلى أن الأم هي دائرة
الاسطرلاب الكبيرة التي تثبت على ظهرها آلة
الارتفاع ، وفيها تجويف توضع فيه الصفائح والعنكبوت
ولهذا يسمونه أم الحجرة أيضاً ، ومرجع ذلك كله إلى
المعنى الأول ^(۲)

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« مادر وأصل هر چیزی ومهر وقبر وجای بازگشتی
وعلم ومکه ولوح محفوظ أمهات جمع » .

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« واهدر علم اسطرلاب عبارت است از جسمی که =

(الأمهات) عند الحكماء هي العناصر ، وفي
كشف اللغات . [الأمهات في اصطلاح الحكماء تطلق
على العناصر والطباع ، كما تطلق الآباء في اصطلاحهم
على الأفلاك والأنجم ، انتهى .

والأمهات في اصطلاحات أهل الرمل عبارة عن
أربعة أشكال في الخانات الأربع الأولى ^(۱)

(أمهات الأسماء) : [تطلق في اصطلاح ^(۲) الصوفية
على أربعة من أسماء الله الحسنى هي الأول والآخر
والظاهر والباطن]

= بروكرسى باشد ومشتمل باشد بر صفائح وغير آن وآن
راحجره نیز نامند ودر بعضی تصانیف ابی ریحان
مسطور است که حجره آن طوقیست که برکناره
اسطرلاب باشد وام آن صفيحه که آن طوق بر آن
مرکب است کذا في شرح بيست باب ودر بعضو رسائل
گویند ام دائره برزك اسطرلاب باشد که بزپشت آن
آله ارتفاع بسته باشند وورودی جوفی باشد که صفائح
وعنكبوت درو موضع کنندو بدین اعتبار اورا ام
حجره نیزگویند ومرجع این بسوی قول اول است .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« أمهات در اصطلاح مکا عناصر وطباع را گویند
چنانکه آباء در اصطلاح شان افلاك وأنجم را گویند
اتهی . وأمهات در اصطلاح أهل رمل عبارت است
زاجها شکل که در وقت کشیدن زاویه در چهار خانه
اولینی واقع شوند » .

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« در اصطلاح صوفیه چهار اسمای الهیه را گویند
یعنی الأول والآخر والظاهر والباطن » .

كذا في كشف اللغات .

(الأمهات السلفية) هي العناصر الأربعة .

(الأمهات العلوية) هي علم العقول والنفوس والأرواح ، كذا في كشف اللغات .

(أم الدم) عند الأطباء هو تنوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته وهو ينخفض بالانفجار^(١) لإعادة الدم إلى الشريان ؛ وكيفية حدوثه أن يحدث التفرق في الشريان ، ولم يلتحم ، وكان الدم يسيل منه إلى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء ولأجل بقاء اتصال الشريان يُعاد الدم منها إليه بالانفجار ؛ وقوم يقولون : أم الدم لكل انفجار شرياني ، كذا في حدود الأمراض .

(أم الدماغ وأم الرأس) عندهم هي الجليدة التي تجمع قيع الرأس .

اعلم أن الدماغ كله مجلّل بنشأتين ، أحدهما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ ويسمى الأم الرقيقة . والثاني صفيق يماس العظم ويسمى الأم الغليظة ، والخاصة أيضا ؛ كذا في بحر الجواهر .

(أم الصبيان) عندهم هو الصرع الذي يعرض مع حتى حادة محرقة بإبسة قشقية ، كذا قال الرازي .

وقيل : إنه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان وزعم أنه هو الذي سماه الشيخ ربيع الصبيان ، وسماه غيره بأم الشياطين ويقزع الصبيان ؛ وأما الحكيم أبو الفرج ، فقد قال في

(١) في ولد د : بالانفجار .

الفتاح : إن الصرع مطلقا يسمى بأم الصبيان ، لكثرة ما يعتريهم .

وقيل : هو الصرع الصغراوي ، كذا في حدود الأمراض .

(أم ولد) عند الأطباء هو الحى ، ويولد بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة .

(أم الكتاب) . [أصل الكتاب الذي هو اللوح المحفوظ ، وسورة الفاتحة أيضا ، والآيات المحكمات ، وفي اصطلاح السالكين : العقل الأول الذي يشير إلى مرتبة الوحدة .

العقل الأول اسمه : أم الكتاب فافهم ذلك والله أعلم بالصواب^(١) . كذا في كشف اللغات .

ومرتبة الوحدة على ما يحىء عبارة عن فعله تعالى لذاته وصفاته ولجميع موجوداته على وجه الإجمال .

وفي الإنسان الكامل^(٢) : أم الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر عنها من بعض وجوها بماهيات الحقائق التي لا يُطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولا حق ولا خلق .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها

« أصل كتاب كه لوح محفوظ است و نیز سوره فاتحه و آیات محكمات و در اصطلاح سالكان عقل اول را گویند كه اشارت است بمرتبة وحدت .

شعر :

عقل اول نام او أم الكتاب

فهم كن والله أعلم بالصواب

(٢) الإنسان الكامل ١٠٨/١ .

والكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكُنه أم الكتاب لأن الوجود مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ، ولا يُطلق على الدواة باسم شيء من أسماء الحروف مهملة كانت أو معجمة ، فكذلك ماهية الكُنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لأنها غير معقولة والحكم على غير المعقول محال ؛ فلا يقال بأنها حق أو خلق ، ولا غير ، ولا عين ، ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة إلا ولما ضد ، تلك من كل وجه ، وهي الألوهية باعتبار ، ومن وجه هي محل الأشياء ومصدر للوجود والوجود فيها ولو كان العقل يقتضي أن يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في التمر ، ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل لا بالقوة للمقتضى الذاتى الإلهى ، لكن الإجمال المطلق هو الذى حكم على العقل أن يقول بأن الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فإنه يعطيك الأمر الجمل مفصلاً على أنه في نفس ذلك التفصيل باقٍ على إجماله وهذا أمر ذوقى ؛ إذا علمت أن الكتاب هو الوجود المطلق تبين لك أن الأمر الذى لا يُحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو أم الكتاب ، وهو المستى بماهية الحقائق لأنه الذى تولد منه الكتاب وليس الكتاب إلا وجهاً واحداً من وجهى كُنه الماهية ، لأن الوجود أحد طرفيها والعدم هو الثانى ، ولهذا ما قيلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لأن ما فيها وجه من هذه الوجوه إلا وفيها ضدها ، فالكتاب

النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، هو عبارة عن أحكام الوجود المطاق وهو علم الكتاب ، وإليه أشار الحق بقوله : (ولا رَطْبٍ ولا يَابِسٍ إلا في كتاب مبين) ^(١) .

اعلم أن اللوح عبارة عن مقتضى التعين من ذلك الوجود في الوجود على الترتيب الحكى لا على مقتضى الإلهى ، الغير المنحصر ، فإن ذلك لا يوجد في اللوح مثل تفصيل ^(٢) أهل الجنة والنار ، وأهل التجليات ، وما أشبه ذلك ولكنه موجود في الكتاب ، والكتاب كلى عام ، واللوح جزئى خاص ، انتهى ما فى الإنسان الكامل .

(أم الميولى) عند الصوفية هو اللوح ، كما يحىء في فصل الحاء المهملة من باب اللام .

(الآمة) بالضم [تطلق على الجماعة ، من أى جنس] ^(٣) ولهذا قالوا : الآمة جمع لهم جامع من دين أو زمان ، أو مكان ، أو غير ذلك ؛ وتطلق تارة على كل من بُعث إليهم نبيٌ ، ويسمون أمة الدعوة ، وأخرى على المؤمنين به وهم أمة الإجابة ، هكذا في شرح المشكاة في كتاب الإيمان .

(الآمة) بالآلف المدودة والميم المشددة ، عند الأطباء ، تفرق اتصال يحدث في الرأس ويصل إلى الدماغ ، كذا في حدود الأمراض .

(١) ٥٩ الانعام ٦ .

(٢) في الإنسان الكامل : تفصيل أحوال أهل الجنة الخ .

(٣) « كروه ازهر جنس را ميگویند » .

(الإمامة) بالكسر في اللغة [إمامة الصلاة] ^(١) كما في الصراح .

وعند المتكلمين: هي خلافة الرسول عليه السلام في إقامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة ، والذي هو خليفته يسمى إماماً .

وقولنا: يجب اتباعه الخ ، يخرج من ينصبه الإمام في ناحية كالقاضي ، ويخرج المجتهد أيضاً إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من فله خاصة ، ويخرج الأمر بالمعروف أيضاً .

وهذا التعريف أولى من قولهم الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين لشخص من الأشخاص .

وقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما .

والقيد الأخير احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه فإن الكل ليس شخصاً واحداً وإنما كان أولى إذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة .

فائدة في شروط الإمامة : الجمهور على أن أهل الأمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ، شجاع ذو رأي ، وقيل: لا تشترط هذه الصفات الثلاث ، نعم يجب أن يكون عدلاً عاقلاً بالنفا ذكر أحرافه هذه الشروط الخمسة ، بل الثمانية ، معتبرة بالإجماع إذ القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه .

(١) « يعني نمازي كردن » .

وهاهنا صفات أخر في اشتراطها خلاف : الأولى: أن يكون قرشياً ، اشترطه الأشاعرة والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة .

الثانية: أن يكون هاشمياً ، شرطه الشيعة .

الثالث: أن يكون عالماً لجميع مسائل الدين ، شرطه الإمامية أيضاً .

والرابعة: ظهور الكرامة على يده ، وبه قال الغلاة ، ولم يشترط هذه الثلاثة الأشاعرة .

والخامسة أن يكون معصوماً ، شرطها الإمامية الإسماعيلية ولم يشترطها الأشاعرة .

فائدة: تثبت الإمامة بالنص من الرسول أو من السابق بالإجماع ، وتثبت أيضاً ببيعة ^(١) أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية ^(٢) من الزيدية خلافاً لأكثر الشيعة فإنهم قالوا: لا طريق إلا النص ، وإن شئت الزيادة فارجع إلى شرح المواقف وغيره ^(٣) .

وقال بعض الصوفية: الإمامة قسمان ، إمامة ظاهرية وإمامة باطنية ، يجرىء ، في لفظ الخلافة في فصل الفاء باب الخلاء المعجزة .

(الإمام) : [بالكسر الرئيس والمرشد والقرآن والروح المحفوظ] ^(٤) كما في كشف اللغات .

وعند المتكلمين ، هو: خليفة الرسول عليه السلام

(١) في الأصول: ببيعة وأثبتنا في شرح للمواقف .

(٢) في الأصول الصالحية من غير واو .

(٣) شرح للمواقف ٢/٤٦٥ ، ٤٦٦ .

(٤) « پيشوا وراه روش و مرشد و قرآن » .

في إقامة الدين ، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة .
وعند المحدثين هو المحدث ، والشيخ ، وقد سبق في المقدمة .

وعند القراء والمفسرين وغيرهم : مصحف من المصاحف التي نسخها^(١) الصحابة رضي الله عنهم بأمر عثمان رضي الله عنه ، ثم أرسل منها إلى كل مصر مصحفاً وأمسك عنده مصحفاً ، فيسمى كل من تلك المصاحف إماماً لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل ؛ كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير « اهدنا الصراط المستقيم » .

(الإمامان) هو ثنية الإمام .

وأما معناه عند السالكين ، فيجىء في لفظ القطب في فصل الموحدة من باب القاف .

(الأئمة) : جمع الإمام [وأئمة الأسماء تطلق على سبعة من أسماء الله الحسنى هي : الحى ، والعالم ، والريد ، والقادر ، والسميع ، والبصير ، والتكلم ؛ وهذه الأسماء السبعة أصل يجمع الأسماء الحسنى]^(٢) ، كذا في كشف اللغات .

(الإمامية) فرقة من الشيعة ، قالوا بالنص

(١) في الأصول: نسخوها .

(٢) « وأئمة الأسماء سبعة راكوبند چنانكه الحى والعالم والريد والقادر والسميع والبصير والتكلم وابن اسماء سبعة اصول مجموع اسماء الهية اند » .

الجلّى على إمامة علي ، وكفروا الصحابة ، ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده ، والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد التقي ، وبعده حسن بن علي الزكي العسكري^(١) ، وبعده محمد بن الحسن وهو الإمام المنتظر ، ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردها الإمام في آخر المحصل .

ثم متأخرو الإمامية اختلفوا وتشعبوا^(٢) إلى معتزلة إماما وعيدية أو تفضيلية ، وإلى أخبارية يعتقدون ظاهراً ما وردت به الأخبار المتشابهة ؛ وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة يجرون التشابهات على أن المراد بها ظواهرها ؛ وسلفية يعتقدون أن ما أراد الله بها حق بلا شبهة ، كما عليه السلف ، وإلى ملتحنة بالفرق الضالة .

فصل النون

(الأئمة) بالفهم وسكون الموحدة مثل الحرة ، وهي عند الأطباء علة يشتهي صاحبها أن يؤتى في دبره وأن يرى الجماعه تجري بين الاثنين ، وهي إما طبيعي^(٣) أى جيلى ، وهو قد يكون لأمر في

(١) العسكري لم ترد في م

(٢) في دول : وتشعبوا

(٣) في ل و د : طبي

الأبوين كما إذا كان الأب مبتلى بها ، وكما إذا جومت أمه في دبرها كثيراً خاصة حال حملها ، أو مدة رضاعه ؛ وقد يكون لحصول مزاج أنوثي في خلقته ، فتسكون آلات تناسله مائلة إلى داخل البطن كما أن آلات الإناث تكون غائرة (وح) تعرض له عند كثرة المنى أوحده دغدغة في ناحية ، وبشتهى إحكامها ، فهو مع أنه رجل في الحقيقة مرأة ، ولذلك يكون المأبون الجبلي صغير القضيب والخصيتين .

وإما عرضي ، وهو يكون إما لاعتياده بذلك الأمر ، وإما لحكة تعرض في أسافل أمعائه ؛ وأحوال أصحاب هذه العلة مختلفة ، فمنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القذرة ، ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الإنزال ؛ ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب رؤيته بين الأنثيين ؛ ومنهم من يلتذ بإنزال الفاعل لتسكين المنى حكة أمعائه ، كذا في حدود الأمراض .

(الإذن) بالكسر وسكون الدال المعجمة لفة الإعلام بإجازة رخصة في الشيء ، وشريعة فك الحجر ، أي حجر كان ، أي سواء كان حجر الرق ، أو الصفر أو غيرها ؛ والذي فُك منه الحجر يسمى بأذونا ؛ هكذا يُستفاد من جامع الرموز .

(الأذان) بالفتح لفة : الإعلام .

وشرعاً : الإعلام بوقت الصلاة بوجه مخصوص معروف ، ويطلق أيضاً على الألفاظ المخصوصة المعروفة كذا في التمر شرح التمر .

(الأمانة) بالفتح وبالميم ، يحى تفسيرها في لفظ الوديعة في فصل العين المهمة من باب الواو .
(الأمناء)^(١) هم الملامتية وهم الذين لم يُظهروا بما في بواطنهم أنراً على ظواهرهم ؛ وتلامذتهم يتقبلون في مقامات أهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصوفية^(٢) لكامل الدين أبي الفناشم .

(الإيمان) هو في اللغة : التصديق مطلقاً .

واختلفت فيه أهل القبلة على أربع فرق :

الفرقة الأولى : قالوا الإيمان فعل القلب فقط ، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين : أحدهما أنه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم بحجته به ضرورة من عند الله ، فمن صدق بوحداية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بأنه مما علم به يحى الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه إيماناً ، ثم ما لوحظ إجمالاً كالملائكة والكتب والرسول كفى الإيمان به إجمالاً ، وما لوحظ تفصيلاً كجبرائيل وموسى والإنجيل اشترط الإيمان به تفصيلاً ؛ فمن لم يصدق بمعين من ذلك فهو كافر .

ثم التقييد بالضرورة لإخراج ما لا يعلم بالضرورة كالاتجاهيات ، فإن منكرها ليس بكافر ، وعدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد للتقيد إذ إيمانه صحيح عند الأكثر وهو الصحيح .

والتصديق النوى هو اليقيني على ما يحى في محله ، فالظنى ليس بكاف في الإيمان ، وهذا قول

(١) قوله : الأمناء إلى آخر اللادة ، لم يرد في م

(٢) اصطلاحات الصوفية ورقة ٥٠

جمهور العلماء ، فإن الإيمان عندهم هو ، التصديق الجازم الثابت .

وقال بعضهم : عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه التقيض محل كلام ، وقد صرح في شرح المواقف أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال التقيض حكمه حكم اليقين في كونه إيماناً حقيقة ، فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل ؛ وأطفال المؤمنين ، وإن لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكماً لما علم من الدين ضرورة أنه عليه السلام كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد ؛ والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كلاً تصديق ، فيحكم بكفر هذا المصدق .

وقيل : الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشيء من أمارات التكذيب في الظاهر في حق إجراء أحكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى ؛ كذا في حاشية الخيال للمولوي عبد الحكيم .

وخذ الإيمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الأشاعرة ، وعليه الماتريدية وأكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ والحسين بن الفضل ؛ ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة .

والقول الثانى : أنه معرفة الله تعالى مع توحيده بالقلب ، والإقرار باللسان ليس بركن فيه ، ولا شرط ، حتى إن من عرف الله بقلبه ، ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقر به ، فهو مؤمن كامل الإيمان ، وهو قول جهم بن صفوان ، وأما معرفة

الكتب والرسول واليوم الآخر فزعم أنها داخلة في حد الإيمان ، وهذا بعيد عن الصواب لخالفته ظاهر الحديث : « بنى الإسلام على خمس » .

والصواب ما حكاه الكعبى عن جهم : أن الإيمان معرفة الله تعالى ، وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام ؛ وفي شرح المواقف ، قيل : الإيمان هو المعرفة ، فقوم بالله ، وهو مذهب جهم ابن صفوان ، وقوم بالله وبما جاءت به الرسل إجمالاً ، وهو منقول عن بعض الفقهاء .

والفرقة الثانية : قالوا إن الإيمان عمل باللسان فقط وهم أيضاً فريقان :

الأول : أن الإقرار باللسان هو الإيمان فقط ، ولكن شرط في كونه إيماناً حصول المعرفة في القلب ؛ فالمعرفة شرط لكون الإقرار اللسانى إيماناً لأنها داخلة في معنى الإيمان ، وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى .

والثانى : أن الإيمان مجرد الإقرار باللسان وهو قول الكرامية ، وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر بكافر السريرة ، فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة .

والفرقة الثالثة : قالوا إن الإيمان عمل القلب واللسان معاً أى في الإيمان الاستدلالى دون الذى بين العبد وربّه .

وقد اختلف هؤلاء على أقوال :
الأول : أنه إقرار باللسان ومعرفة بالقول ، وهو قول أبي حنيفة (رح) وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين .

والثاني: أنه التصديق بالقلب واللسان معاً ، وهو قول أبي الحسن الأشعري ، وبشر المريسي ، وفي شرح المقاصد ، فعلى هذا المذهب ؛ من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره مرة ، لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ، ولا يستحق دخول الجنة ، ولا النجاة من الخلود في النار ، بخلاف ما إذا جعل اسماً للتصديق فقط بالإقرار حينئذ لإجراء الأحكام عليه فقط ، كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى ، انتهى كلامه .

والمذهب الأخير موافق لما في الحديث : « يخرج من النار مَنْ كان في قلبه مثقالُ ذرة من الإيمان » . كذا في حاشية^(١) الخيالي للمولوي عبد الحكيم .

والثالث : أنه إقرار باللسان وإخلاص بالقلب .

ثم المعرفة بالقلب على قول أبي حنيفة (رح) مفسرة بشيئين : الأول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلالياً أو تقليدياً ، ولذا حكموا بصحة إيمان المقلد ، وهو الأصح .

والثاني : العلم الحاصل بالدليل ، ولذا زعموا أن الأصح أن إيمان المقلد غير صحيح .

ثم هذه الفرقة اختلفوا ، فقال بعضهم ، الإقرار شرط للإيمان في حق إجراء الأحكام ، حتى إن من صدق الرسول عليه السلام فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى ، وإن لم يقر بلسانه ، وهو مذهب أبي حنيفة (رح) ، وإليه ذهب الأشعري في أصح الروايتين وهو قول أبي منصور الماتريدي .

ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الإعلان على الإمام وغيره من أهل الإسلام ، ليُجروا عليه الأحكام ، بخلاف ما إذا كان ركناً ، فإنه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة ، وإن لم يظهر على غيره ، كذا في الخيالي .

وقال بعضهم : هو ركن ، ليس بأصلي له ، بل هو ركن زائد ، ولهذا يسقط حال الإكراه ؛ وقال نفر الإسلام : إن كونه زائداً مذهب الفقهاء وكونه لإجراء الأحكام مذهب للتكاملين .

والفرقة الرابعة قالوا : إن الإيمان فعلٌ بالقلب واللسان وسائر الجوارح ؛ وهو مذهب أصحاب الحديث ومالك ، والشافعي ، وأحمد ، والأوزاعي ، وقال الإمام : وهو مذهب المعتزلة ، والخوارج ، والزيدية .

أما أصحاب الحديث فلهم أقوال ثلاثة :

القول الأول : أن المعرفة إيمان كامل ، وهو الأصل ، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة ، وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ، ولم يحطوا شيئاً من الطاعات ما لم توجد المعرفة والإقرار باللسان ، إيماناً ، ولا شيئاً من المعاصي ككفر ، ما لم يوجد الجحود والإنكار ، لأن أصل الطاعات الإيمان ، وأصل للمعاصي الكفر ، والفرع لا يحمل بدون ما هو أصله ؛ وهو قول عبد الله بن سعد .

والقول الثاني : أن الإيمان اسم للطاعات كلها ، فرائضها ونوافلها ، وهي بمجملتها إيمان واحد وأن من

(١) حاشية السالكوني على الخيالي ص ٢٧ وما يليها

ترك شيئاً من الفرائض فقد انتقض إيمانه ، ومن ترك النوافل لا ينتقض إيمانه .

والقول الثالث : أن الإيمان اسم للفرائض دون النوافل .

وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمقصود في الشرع التصديق ، يقال آمن بالله أي صدق إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التمعية ، لا يقال : فلان آمن بكذا ، إذا صلي أوصام ؛ فالإيمان التمدى بالباء يجرى على طريق اللغة ، وإذا أطلق غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول نقلاً ثانياً من التصديق إلى معنى آخر .

ثم اختلفوا فيه على وجوه :

الأول : أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة أو من باب الاعتقادات أو الأقوال أو الأفعال ، وهذا قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل ، والقاضي عبد الجبار .

والثاني : أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل ، وهو قول أبي علي الجبائي ، وأبي هاشم .

والثالث : أنه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ، وهو قول النظام وأصحابه ، ومن قال : شرط كونه مؤمناً عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر .

وأما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول معرفة الله تعالى ومعرفة كل ما نسب الله عليه دليلاً عقلياً ، أو قلبياً ، ويتناول طاعة الله في جمع ما أمر به ونهى عنه صغيراً كان أو كبيراً ؛ وقالوا : مجموع هذه الأشياء هو الإيمان ؛ ويقرب من مذهب

المعتزلة مذهب الخوارج ، ويقرب من مذهبهما مذهب السلف ، وأهل الأثر أن الإيمان عبارة عن مجموع ثلاثة أشياء : التصديق بالجنان ، والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ؛ إلا أن بين هذه المذاهب فرقاً وهو أن من ترك شيئاً من الطاعات فعلاً كان أو قولاً خرج من الإيمان عند المعتزلة ، ولم يدخل في الكفر بل وقع في مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين ؛ وعند الخوارج ، دخل في الكفر لأن ترك كل واحد من الطاعات كفرٌ عندهم ؛ وعند الساف لم يخرج من الإيمان لبقاء أصل الإيمان الذي هو التصديق بالجنان .

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي : هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال .

ونقل عن الشافعي أنه قال : الإيمان هو التصديق والإقرار ، والعمل ، فالخلف بالأول وحده منافق ، وبالثاني وحده كافر ، وبالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود في النار ويدخل الجنة ؟

قال الإمام : هذا في غاية الصعوبة ، لأن العمل إذا كان ركناً لا يتحقق الإيمان بدونه فخير المؤمن كيف يخرج من النار ويدخل الجنة .

قلت : الإيمان في كلام الشارع قد جاء بمعنى أصل الإيمان ، وهو الذي لا يُعتبر فيه كونه مقروناً بالعمل كما في قوله عليه السلام : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث ، والإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة » الحديث .

وقد جاء بمعنى الإيمان الكامل وهو المقرون بالعمل ، وهو المقصود بالإيمان المنفى في قوله عليه السلام : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، الحديث » وكذا كل موضع جاء بمثله ؛ فالخلاف في المسألة لفظي لأنه راجع إلى تفسير الإيمان ، وأنه في أي المعنيين منقول شرعي وفي أيهما مجاز ، ولا خلاف في المعنى فإن الإيمان المنجى من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين ، والإيمان المنجى من الخلود في النار هو الأول باتفاق أهل السنة ، خلافاً للمعتزلة والخوارج . وبالجملة فالسلف والشافعي جعلوا العمل ركناً من الإيمان بالمعنى الثاني دون الأول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الإيمان بالمعنى الأول ، وبأنه ينجو من النار باعتبار وجوده وإن فات الثاني ، فاندفع الإشكال . اعلم أنهم اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الأيمان عند الأشاعرة أو جزء مفهومه عند غيرهم فقيل هو من باب العلوم والمعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور .

ورُدَّ بأننا نقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله وسلم وما جاء به ، قال الله تعالى : (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به)^(١) ، و « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآية »^(٢) .

وأجيب : بأننا إنما نحكم بكفرهم لأن من أنكر منهم الرسالة أبطل تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني ؛ ومن لم ينكرها أبطله بترك الإقرار اختياراً ، لأن الإقرار شرط لإجراء الأحكام على رأي ، وركن

(١) ٨٩ البقرة ٢

(٢) ١٤٦ البقرة ٢

الإيمان على رأي ، ولهذا لو حصل التصديق لأحد ومات من ساعته فجأة قبل الإقرار يكون مؤمناً إجماعاً . لكن بقي شيء آخر وهو أن الإيمان مكلف به والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية فلا بد أن يكون التصديق بالقلب اختيارياً والتصديق المقابل للتصور ليس اختيارياً ، كما بين في موضعه .

وأجيب : بأن التكليف بالإيمان تكليف بتحصيل أسبابه من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ، ووحدانيته ، وتوجيه الحواس إليها ، وترتيب المقدمات المأخوذة ، وهذه أفعال اختيارية ، ولذا قال القاضى الآمدى : التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموصل إليه وهو فعل اختياري .

وفيه أنه يلزم على هذا اختصاص التصديق بأن يكون علماً صادراً عن الدليل .

وقيل : هو ، أي التصديق ، من باب الكلام النفسي وعليه إمام الحرمين ، وهكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال : المقصود بالتصديق معناه اللغوي ، وهو أن ينسب الصدق إلى المخبر اختياراً لأنه إن وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما إذا شاهد أحد المعجزة ووقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة وقهراً من غير أن ينسب الصدق إلى النبي عليه السلام اختياراً ، لا يقال في اللغة إنه صدق ، فقل أن المقصود من التصديق إيقاع نسبة الصدق إلى المخبر اختياراً ، الذي هو كلام النفس ، ويسمى عقد الإيمان . وظاهر كلام الأشعري أنه كلام النفس والمعرفة شرط فيه إذ المقصود بكلام النفس الاستسلام الباطني والانتقاد لقبول الأوامر والنواهي ؛ وبالمعرفة إدراك

مطابقة دعوى النهى للواقع ، أى تجليها للقلب وانكشافها له ؛ وذلك الاستسلام إنما يحصل بعد حصول هذه المعرفة ويحتمل أن يكون كل منهما ركناً .

وقال بعض المحققين : إن كلاً من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لفة ، وهو نسبة الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل ، لكنهما معتبران شرعاً في الإيمان ، إما على أنهما جزءان لمفهومه شرعاً ، أو شرطان لإجراء أحكامه شرعاً ؛ والثانى هو الراجح لأن الأول يلزمه نقل الإيمان عن معناه اللغوى إلى معنى آخر شرعى ، والنقل خلاف الأصل فلا يُصار إليه بغير دليل .

فائدة : قيل الإيمان والاستسلام مترادفان .

وقيل : متغايران ، وسيجىء تفصيله في لفظ الاستسلام في فصل الميم من باب السين .

فائدة : الإيمان هل يزيد وينقص أو لا ؛ اختلف فيه ، قيل : لا يقبل الزيادة والنقصان ، لأنه حقيقة التصديق ، وهو لا يقبلها .

وقيل : لا يقبل النقصان ، لأنه لو نقص لانتفى الإيمان ، ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى « زادتهم إيماناً » ^(١) ونحوه .

وقيل : يقبلها ، وهو مذهب جماعة أهل السنة ، من سلف الأمة وخلفائها .

وقال الإمام : هذا البحث لفظي ، لأن المقصود

بالإيمان إن كان هو التصديق فلا يقبلها ، لأن الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت ، لعدم احتمال النقيض فيه والاحتمال ولو بأبعد وجه يناقى اليقين ؛ وإن كان المقصود به الأعمال ، إما وحدها ، أو مع التصديق ، فيقبلها وهو ظاهر .

فإن قلت : انتفاء الجزء يستتزم انتفاء الكل فكيف تتصور الزيادة والنقصان ؟

قلت : الأعمال ليست مما جعله الشارع جزءاً من الإيمان حتى ينتفى بانتفائها الإيمان ، بل هى تقع جزءاً منه إن وجدت ، فما لم توجد الأعمال فالإيمان هو التصديق والإقرار ، وإن وجدت كانت داخلة في الإيمان ، فيزيد على ما كان قبل الأعمال .

وقيل : الحق أن التصديق يقبلها بحسب الذات وبحسب المتعلق .

أما الأول : فلقبوله القوة والضعف فإنه من الكيفيات النفسانية القابلة لها ، كالفرح ، والحزن ، والغضب ، وقولكم : الواجب هو اليقين ، والتفاوت لاحتمال النقيض .

قلنا : لا نسلم أن التفاوت لذلك فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف ، بلا احتمال النقيض .

ثم الذى قلتم : يقتضى أن يكون إيمان النبي عليه السلام وإيمان آحاد الأمة سواء ، وأنه باطل إجماعاً ، ولقول إبراهيم عليه السلام : « ولكن ليطاءثن قلبى » ^(١) فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والنقصان .

والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يحظر معه احتمال النقيض بالبال ، حكمه حكم اليقين في كونه إيماناً حقيقة ، فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل ؛ وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحاً تاماً .

وأما الثاني فإن التصديق التفصيلي في أفراد ما علم بحيثه به جزء من الإيمان يثبت عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال .

فائدة : هل الإيمان مخلوق أم لا ؟

فذهب جماعة إلى أنه مخلوق ، وذكر عن أحمد بن حنبل وجمع من أصحاب الحديث أنهم قالوا : الإيمان غير مخلوق .

وأحسن ما قيل فيه : الإيمان إقرار وهو مخلوق ، لأنه صنع العبد ، أو هداية ، وهي غير مخلوقة ، لأنها صنع الرب ، هذا خلاصة ما في المعنى^(١) شرح صحيح البخاري ، والفتح المبين شرح الأربعين ، وشرح المواقف ؛ وقد بقيت بعد أبحاث تركناها مخافة الإطناب فإن شئت بتحقيقها فارجع إلى المعنى في أول كتاب الإيمان .

(الأناية) بالفتح [حب الذات شيء يضيفه الإنسان إلى نفسه كأن يقول : نفسي وروحي وذاتي ، وأناية الحق وجودية وأنايتنا علمية ، لأن العبد وما في يده ملك لمولاه ، كذا في كشف اللغات .

(١) شرح المعنى على صحيح البخاري ١١٩/١ وما يلها ، شرح للمواقف ٢/٢٠٤ - ٢٠٦

وهي عند السالكين شرك خفي^(١) ولذا وقع في بعض الرسائل : الأناية عبارة عن الحقيقة التي يضاف إليها كل شيء من العبد ، كقولك : نفسي روحي وبدي ، وهذا كله شرك خفي ؛ وفي التحفة المرسل : الأناية عبارة عن أن تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ، ونقي الأناية هي عين معنى لا إله ، ثم إثبات الحق سبحانه في باطنك ، ثانياً : عين معنى إلا الله .

(المؤن) على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين ، هو الحديث الذي يقول في إسناده الراوي : حدثنا فلان أن فلاناً قال كذا ، وهو كمن في اللقاء والمجالسة والسماع ، كذا في الإرشاد الساري شرح صحيح البخاري .

(آن) بالمد في اللغة ، والآن بالألف واللام ، الوقت الحاضر ، كما في كنز اللغات .

قيل : أصل آن أوان حذفت الألف الأولى وقلبت الواو بالألف فصار آن ولم يجر استعماله بدون الألف واللام بمعنى الوقت الحاضر ، كذا في بعض اللغات .

وعند الحكماء : هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ،

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« مني وخود بيني ونيز هرچه آترا بخود مضاف كرداند چنانچه گوید نفس من وروح من وذات من وأنايت حق وجوديه است وأنايت ما عدميه است لأن العبد وما في يده لمولاه ، كذا في كشف اللغات ، وابن زرد سالكان شرك خفي است » .

به يتفصل أحدهما عن الآخر ، فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار ، وواصل باعتبار أنه حدث مشترك بين الماضي والمستقبل ، به يتصل أحدهما بالآخر ، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط الغير المتناهي من الجانبين ، فكما أنه لا نقطة فيه عديم إلا بالفرض ، فكذلك لا آن في الزمان إلا بالفرض ، وإلا يلزم الجزء الذى لا يتجزى ولا وجود له فى الخارج ، وإلا لكان فى الحركة جزء لا يتجزى .

قال فى شرح الملخص : قد تقرر عندهم أن الموجود فى الخارج من الحركة هو الحصول فى الوسط ، وأن ذلك الحصول يفعل بسيلائه الحركة ، بمعنى القطع ، التى هى عبارة عن الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها ، وأيضاً يفعل سيلائها خطأ ، وإذا كان كذلك فاعلم أن الموجود من الزمان أمر لا ينقسم وأن ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسيلائه الزمان ، فعلى هذا الموجود فى الخارج من الزمان ليس إلا الآن ، المسمى بالآن السيل أيضاً ، هكذا فى المباحث المشرقية .

قيل : وقد يقال الآن على الزمان الحاضر ؛ وفيه نظر ، إذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن ، بل الزمان منحصر فى الماضى والمستقبل عندهم ؛ فالصواب أن يقال : وقد يقال الآن على الزمان القليل الذى عن جنبتي الآن ، وهو زمان متوسط بين الماضى والمستقبل ، كذا فى شرح حكمة العين وحواشيه .

وبالجملة فالآن قد يطلق على طرف الزمان ، وقد يطلق على الزمان القليل ، ويجىء ما يتعلق بهذا فى لفظ الزمان فى فصل النون من باب الزاى المعجمة .

وعند السالكين هو العشق ، وفى مجمع السلوك فى بيان معنى الوصول والسلوك [فلان عنده آن ، يعنى عشق ، فى اصطلاح الصوفية العشق هو الآن] . (الآن الدائم) هو امتداد الحضرة الإلهية الذى يندرج به الأزل فى الأبد ، وكلاهما فى الوقت الحاضر ، لظهور ما فى الأزل على أحيان^(١) الأبد ، وكون كل حين منها مجمع الأزل والأبد ، فيتحد به الأزل والأبد والوقت الحاضر ، فلذلك يقال له باطن الزمان ، وأصل الزمان ، لأن الآتات الزمانية نقوش عليه ، وتغييرات يُظهر بها أحكامه وصوره ، وهو ثابت على حاله دائماً سرمداً ، وقد يضاف إلى الحضرة العنودية لقوله عليه السلام : « ليس عند ربك صباح ولا مساء » كذا فى اصطلاحات الصوفية^(٢) ، لكمال الدين أبى الفنايم .

(الأين) بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة ، عند الحكماء قسم من المقولات النسبية .

وهو حصول الجسم فى المكان ، أى فى الحيز الذى يخصه ، ويكون مملوءاً به ، وبسمى هذا أينا حقيقياً .

وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقى ، أعنى أنه الهيئة المترتبة على الحصول فى الحيز ، لكن فى ثبوت أمر وراء الحصول تردداً ، وقد يقال الأين لحصول الجسم فيما ليس مكاناً

(١) لفظ اصطلاحات الصوفية « أحيان »

(٢) اصطلاحات الصوفية ق ٤٦ ب

حقيقياً مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذلك مجازاً ،
فإن كل واحد منها يقع في جواب أين .
وللتكلمون بسمون الأين بالكون ، كذا في شرح
للوائق وحاشيته^(١) للمولوى عبد الحكيم .

فصل الواو

(الأب) لغة بمعنى الوالد ، والآباء الجمع .
والآباء عند الحكماء تطلق على الأفلاك ، وقد سبق
في لفظ الأمهات في فصل الميم .

(إخوان الصفا) [هم خلان الصفاء ، أى الجماعة
التي تنزه أفرادها عن مقتضيات الكدر البشرى ،
وتحلوا بأوصاف الكالات الروحية]^(٢) ، كذا في
لطائف اللغات .

(الأداة) عند النحاة والمنطقيين ، هو الحرف .
(الأداء) هو والقضاء بحسب اللغة ، يطلقان على
الإنيان بالموثقات كأداء الصلاة ، وقضائها ، وبغير
الموثقات كأداء الزكاة والأمانة ، وقضاء الحقوق والحج
للإنيان به ثانياً بعد فساد الأول ، ونحو ذلك .

وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما ، أى الأداء
والقضاء ، عند أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى

يختصان بالعبادات المؤقتة ، ولا يتصور الأداء
إلا فيما يتصور فيه القضاء ، وأما مالا يتصور فيه
القضاء كصلاة العيد والجمعة فلا يطلقون الأداء فيه ،
وهما والإعادة أقسامٌ للفعل الذى تعلق به الحكم ،
فتكون أقساماً للحكم أيضاً ، لكن ثانياً وبالمرض ،
فيقال : الحكم إما متعلق بأداء أو قضاء أو إعادة ،
ولهذا قالوا : الأداء ما فعل في وقته المقدّر له شرعاً
أولاً ، واختيار « فعل » على « وجب » ليتناول
النوافل المؤقتة .

وقيد في وقته ، للاحتراز عما فعل قبل الوقت
أو بعده .

وقيد المقدّر له للاحتراز عما لم يُقدّر له وقت ،
كالنوافل المطلقة ، والنذور المطلقة ، والأذكار القلبية ،
إذ لا أداء لها ولا قضاء ولا إعادة ، بخلاف الحج ،
فإن وقته مقدّر معين ، لكنه غير محدود ، فيوصف
بالأداء لا بالقضاء ، لوقوعه دائماً فيما قدّر له شرعاً
أولاً ، وإطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به
حج فاسد من قبيل الحجاز ، من حيث المشابهة مع
المقتضى فى الاستدراك .

وقيد شرعاً للتحقيق دون الاحتراز عما قيل ،
وهو المقدّر له لا شرعاً ، كالشهر الذى عينه الإمام
لزكاته ، والوقت الذى عينه المكلف لصلاته لأن
إتاء الزكاة فى ذلك الشهر ، وأداء الصلاة فى ذلك
الوقت أداء قطعاً ، اللهم إلا أن يقال المراد أنه ليس
أداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت ، بل فى الوقت
الذى قدره الشارع ، كما فى الحج ، حتى لو لم يكن

(١) شرح للواقف وحاشيته ٤٣١/٢ .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« بار آن وبردزان روشن منى جماعتيك از مقتضيات
كدورت بشرى رسته باشند وبأوصاف كالات روحانى
آراسته » .

الوقت مقدراً شرعاً لم يكن أداءً ، كالتوافل المطلقة ،
والندور المطلقة .

وقولهم أولاً متعلق بفعل واحترز به عن الإعادة ،
فإن الظاهر من كلام المتقدمين والمتأخرين أن الإعادة
قسم للأداء والقضاء ، وذهب بعض المحققين إلى أنها
قسم من الأداء ، وأن قولهم أولاً متعلق بالمقدّر ،
احتراز عن القضاء ، فإنه واقع في وقته المقدّر له شرعاً
ثانياً ، حيث قال عليه الصلاة والسلام : « فليصلّها
إذا ذكرها ، فإن ذلك وقتها » فقضاء صلاة النائم
والناسي عند التذكر ، قد فعل في وقتها المقدّر لها
ثانياً لا أولاً .

ولا يرد أن القضاء موسّع ، وقته العمر ، فلا يتقدر
بزمان التذكر ، لأنه لا يدعى انحصار الوقت فيه ،
بل المراد أن زمان التذكر وما بعده زمان قد
قدّر له ثانياً .

فإن قلت : فالتوافل لما على هذا وقت مقدّر أولاً
هو وقت العمر ، كما أن لقضاء الظهر وقتاً مقدراً
ثانياً ، هو بقية العمر .

قلت : البقية قدّرت وقتاً له بالحديث المذكور ،
إذا نُحِلَ على أن ذلك وما بعده وقت له ، وأما أن
العمر وقت للتوافل فن قضية العقل لا من الشرع .
والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً
لما سبق له وجوب مطلقاً ، فبقولهم بعد وقت الأداء
خرج الأداء والإعادة في وقته .

وبقولهم استدراكاً خرجت إعادة الصلاة المؤداة
في وقتها خارج وقتها ، فإنها ليست قضاء ولا أداء
ولا إعادة اصطلاحاً ، وإن كانت إعادة لفظة .

وبقولهم لما سبق له وجوب خرج التوافل .
وقولهم مطلقاً ، تنبيه على أنه لا يشترط في كون
الفعل قضاءً الوجوب على المكلف ، بل الاعتبار مطلق
الوجوب ، فدخل فيه قضاء النائم ، والحائض إذا
لا وجوب عليهما عند المحققين منهم ، وإن وجد
السبب لوجود المانع ، كيف وجواز الترك مجمع عليه ،
وهو يناقى الوجوب .

وأما عند أبي حنيفة : فالنوم لا يسقط نفس الوجوب
بل وجوب الأداء ، والحيض ، وكذا النفاس
لا يسقطان نفس الوجوب ، بل وجوب الأداء إلا أنه
ثبت بالنسب الطهارة عنهما للصلاة ، فحينئذ لا حاجة
إلى قيد مطلقاً .

وبالجملة فالفعل إذا كان مؤقتاً من جهة الشرع
لا يجوز تقديمه لا بكلمة ولا ببعضه على وقت أدائه ،
فإن فعل في وقته فأداء ، وإعادة ؛ وإن فعل بعد وقته
فإن وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب
معه ، أو تخلف عنه لمانع فهو قضاء ، وإن لم يوجد في
الوقت سبب وجوبه لم يكن أداء ، ولا قضاء ،
وإعادة .

فإن قلت : إذا وقعت ركعة من الصلاة في وقتها
وباقها خارجة عنه فهل هي أداء أو قضاء ؟

قلنا : ما وقعت في الوقت أداء والباقي قضاء في
حكم الأداء تبعاً ، وكذا الحال فيما إذا وقع في الوقت
أقل من ركعة .

والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل في
الأول : وقيل لعذر ، كما يجيء في محله .

وعند الخفية من أقسام المأمور به ، موقت ، فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر إلى مستحقه ، فإن أداء الواجب إنما يسمى تسليماً ، إذا سلم إلى مستحقه ؛ والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر ؛ والمراد بما ثبت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر ، لا ما ثبت وجوبه ، إذ الواجب إنما هو بالسبب ؛ وحينئذ يصح تسليم عين ما ثبت مع أن الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن أداء عينه ، وذلك لأن الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالأمر ، كفعل الصلاة في وقتها وإيتاء ربع العشر .

وبالجملة فالعينية والمثلية بالقياس إلى ما علم من الأمر ، لا ما ثبت بالسبب في الذمة ، فلا حاجة إلى ما يقال : إن الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها ، فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه .

ثم الثابت بالأمر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر ، نحو (أقيموا الصلاة) أو بما هو في معناه ، نحو (والله على الناس حج البيت) ؛ ومعنى تسليم العين أو للمثل في الأفعال والأعراض إيجابها والإتيان بها ، كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها إليه تعالى .

ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم أداء الزكوات ، والأمانات ، والمنفورات ، والكفارات .

واختيار « ثبت » على « وجب » ليعم أداء النفل .

قيل : هذا خلاف ما عليه الفقهاء ، من أن النفل لا يطلق عليه الأداء إلا بطريق التوسع ، نعم موافق لقول من جعل الأمر حقيقة في الإيجاب والندب .

واختيار « وجب » في حد القضاء بناء على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك ، وأما إذا شرع فيه وأفسده ، فقد صار بالشرع واجباً فيقضى .

والمراد بالواجب ما يشتمل الفرض أيضاً .

ولا بد من تقييد مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض ، وقال : إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه ، هو القضاء احترازاً عن صرف دراهم الفير إلى دينه فإنه لا يكون قضاء ، وللمالك أن يستردها من رب الدين وكذا إذا نوى أن يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه ، أو عصره قضاء من ظهره ، لا يصح مع قوة المائلة ، بخلاف النفل إلى الفرض ، مع أن المائلة فيه أدنى .

ولأنما صح صرف النفل إلى الفرض ، لأن النفل خالص حق العبد ، وهو قادر على فعله ، فإذا صرفه إلى القضاء جاز .

فإن قيل : يدخل في تعريف الأداء الإتيان بالمباح الذي ورد به الأمر ، كالاصطياد بعد الإحلال ولا يسمى أداء إذ ليس في العرف إطلاق الأداء عليه ؟

قلت : المباح ليس بمأمور به عند المحققين ، فالثابت بالأمر لا يكون إلا واجباً أو مندوباً لكن عند من

قال بأنه مأمور به : فينبغي أن يسمى أداء : كما ذكر صاحب الكشف .

اعلم أنه قد يطلق كل من الأداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً ، لتباين المعنيين ، مع اشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه ، وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى : (فإذا قضيتُم منا سكم)^(١) أى أدبتم ، وكقوله تعالى : (فإذا قضيت الصلاة)^(٢) أى أدبت صلاة الجمعة ؛ وكقولك نويت أداء ظهر أمس .

وأما بحسب اللغة فقد ذكروا أن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل ، وأن الأداء مجاز في تسليم المثل .

واعلم أيضاً أنهم لم يذكروا الإعادة في هذا التقسيم لأنها داخلية في الأداء والقضاء على ما يجىء في محلها .

التقسيم : الأداء ينقسم إلى أداء محض ، وهو مالا يكون فيه شبهة من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ، وإلى أداء يشبه القضاء .

والأول ، أى الأداء المحض ، ينقسم إلى :

كامل : وهو ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه ، كالصلاة بجماعة ورد عين المنصوب .

وقاصر وهو بخلافه كالصلاة منفرداً فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه ، فإن الصلاة لم تشرع إلا بجماعة لأن جبريل عليه السلام علم الرسول عليه الصلاة والسلام الصلاة أولاً بجماعة في يومين ، وكرد المنصوب مشغولاً بالجناية ، أو بالدين ، بأن غضب عبداً فارغاً ، ثم لحقه الدين في الجناية في يد الناصب .

والأداء الذي يشبه القضاء كإتمام الصلاة من

اللاحق ، فإنه أداء من حيث بقاء الوقت وشبهه بالقضاء من حيث إنه لم يؤد كما التزم ، فإنه التزم الأداء مع الإمام . والقضاء أيضاً ينقسم إلى :

قضاء محض ، وهو مالا يكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة ولا حكماً .

وقضاء في معنى الأداء وهو بخلافه .

والأول ينقسم إلى : القضاء بمثل معقول ، وإلى القضاء بمثل غير معقول ؛ والمراد بالمثل المعقول أن يدرك مماثلته بالعقل ، مع قطع النظر عن الشرع ، وبغير المعقول أن لا يدرك مماثلته إلا شرعاً .

والمثل المعقول ينقسم إلى :

المثل الكامل : كقضاء الفاتنة بجماعة .

وإلى القاصر : كقضاءها بالانفراد .

والقضاء الغير المحض ، كما إذا أدرك الإمام في العيد راكعاً كبيراً في ركوعه ، فإنه وإن فات موضعه ، وليس لتكبيرات العيد قضاء إذ ليس لها مثل ، لكن للركوع شبهة بانقيام لبقاء الاستواء في النصف الأسفل فيكون شبيهاً بالأداء ، فصارت الأقسام سبعة .

ثم جميع هذه الأقسام توجد في حقوق الله ، وفي حقوق العباد ، فكانت الأقسام أربعة عشر .

هذا كله خلاصة ما في المضدى وحواشيه ، والتلويح وكشف البزدوى^(١) .

ثم الأداء عند القراء يطلق على أخذ القرآن عن

(١) التلويح ١ / ١٦١ ، ١٦٦ ، المضدى ١ / ٢٣٣ .

وما بينها ، كشف البزدوى ١ / ١٣٣ - ١٤٩ .

(١) من آية ٢٠٠ سورة البقرة .

(٢) من آية ١٠ سورة الجمعة .

الشايع ، كما يجيء في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء .

(المواصلة)^(١) أن يُنزل غيره منزلة نفسه في النفع له والدفع عنه .

والإيثار أن يقدم غيره على نفسه فيهما ، وهو النهاية في الأخوة ، كذا في تعريفات السيد الجرجاني^(٢) .

فصل الهاء

(الألوهية) هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها ، كذا في شرح الفصوص في الفص الأول ؛ وفي الإنسان الكامل^(٣) جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها يسمى الألوهية .

والمراد بحقائق الوجود أحكام المظاهر مع الظاهر فيها ، أعني الحق والخلق .

فشمول المراتب الإلهية ، والكونية وإعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية .

والله اسم رب هذه المرتبة ، ولا يكون ذلك إلا لذات الواجب الوجود ، فأعلى مظاهر الذات الألوهية إذ له الحيلة على كل مظهر .

فالألوهية أم الكتاب ، والقرآن هو الأحدية ، والفرقان هو الواحدية ، والكتاب المجيد هو الرحمانية ، كل ذلك بالاعتبار ، وإلا قام الكتاب بالاعتبار الأول الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات ، والقرآن هو الذات ، والفرقان هو الصفات والكتاب هو الوجود المطلق ، ولا خلاف بين القولين إلا في العبارة والمعنى واحد .

فأعلى الأسماء تحت الألوهية الأحدية ، والواحدية أول تنزلات الحق من الأحدية .

فأعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية وأعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية ، وأعلى مراتب الربوبية في اسم الملك ، فالملك^(١) تحت الربوبية ، والربوبية تحت الرحمانية والرحمانية تحت الواحدية ، والواحدية تحت الأحدية ، والأحدية تحت الألوهية ، لأن الألوهية إعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع الحيلة والشمول .

والأحدية حقيقة من حقائق الوجود ، فالألوهية أعلى ، ولذا كان اسم الله أعلى الأسماء ، وأعلى من اسمه الأحد ؛ انتهى ما في الإنسان الكامل .

قال العلماء : الله اسم للذات الواجب الوجود ، والمستحق لجميع الحمد ؛ وذكر الوصفين إشارة إلى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال . أما وجوب الوجود ، فإنه يستتبع سائر صفات الكمال .

(١) قوله : المواصلة ، إلى آخر ما نقل لم يرد في م

(٢) التعريفات ١٠٤ .

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٣٧ .

(١) في الأصول : للملكة ، والحقى أثبتناه عن

الإنسان الكامل .

وأما استحقاق جميع المحامد فلأن كل كمال يستحق أن يُحمد عليه ، فلو شذ كمال من الثبوت له تعالى ، لم يكن مستحقاً للحمد على هذا السكال فلم يكن مستحقاً لجميع المحامد .

وأما وجه استجماعه سائر صفات السكال ودلالته عليها فهو أنه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن إطلاق هذا الاسم فتفهم هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند إطلاقه ، وذلك كاشتهار حاتم بالجود في ضمن إطلاق هذا الاسم .

قاعدة : اختلفوا في واضعه ، والأصح أن واضعه هو الله لأن القوة البشرية لا تنفي بإحاطة جميع شخصيات ذاته ؛ ثم أوحى إلى النبي عليه السلام ، أو ألهم إلى العباد بأنه علم للذات كما هو رأى الأشعري في وضع جميع الألفاظ .

وقيل : واضعه البشر ، ويكنى في ملاحظة الشخصيات ملاحظة كونه تعالى قادراً موجداً للعالم رزاقاً إلى غير ذلك من الصفات .

قاعدة : اختلفوا في أنه مشتق أم لا ؟ فالحققون على أنه ليس بمشتق بل هو اسم مرتجل لأنه يوصف ولا يوصف به ؛ وأيضاً لا بد للصفات من موصوف تجري تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ، ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قوله : لا إله إلا الله ، توحيداً .

وقيل : إنه مشتق من آله، إلهة، وألوهية، والوهة

بمعنى عبد ، وأصله إله، فإل بمعنى المفعول، أى المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الإله .

وقيل : عوض عنها الألف واللام ، ولذا قيل : يا الله ، بقطع الهمزة إلا أنه يختص بالمعبود بالحق .

والإله في أصل وضعه لكل معبود بحق كان أو لا ، ثم غلب على المعبود بحق .

وقيل : مشتق من آله بمعنى تحير ، إذ المفعول تنحير في معرفته .

وقيل : من آله الفصيل ، إذا أولع بأمه ، إذ العباد مولعون بالتضرع إليه .

وقيل : من ولّه إذا تحير ، فهمزته بدل عن الواو ، كياعاء وإشاح .

وقيل : أصله لاه ، مصدر لاه يليه ، إذا احتجب وارتفع لأنه محجوب عن البصر ، مرتفع عن كل شيء .

وقيل : أصله لاهاً بالسريانية ، فمرتب بمحذف الألف الأخيرة ، وإدخال لام التعريف في أوله ؛ هكذا يستفاد من التفاسير وحواشى التلخيص .

(العلم الإلهي) هو علم من أنواع الحكمة النظرية ويسمى أيضاً بالعلم الأعلى ، وبالفلسفة الأولى ، وبالعلم الكلى وبما بعد الطبيعة ، وبما قبل الطبيعة ، وقد سبق في المقدمة .

فصل الياء

(الإيلاء) لغة : مصدر آليت على كذا إذا حلفت عليه ، فأبدلت الهمزة ياء والياء ألفاً ، ثم همزة ،

والاسم منه أليه ، وتعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمن معنى البعد ، ومنه قوله تعالى : (للذين يؤولون من نسائهم)^(١) .

وشرعا : حَلَفُ يمنع وطء الزوجة أربعة أشهر إن كانت حُرَّة وشهرين إن كانت أمة .

والمراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد أنه مما لم يمنع .
وقولهم : وطء الزوجة ، أى لا غير الوطء كما هو المتبادر . فلو قال : والله لا أمس جلدك لا يكون موليا بحيث بالمس دون الوطء ، كما هو في قاضيخان ، فلا حاجة إلى زيادة قيد .

ولا يحدث إلا بالوطء ، وإطلاق الزوجة دال على أنها أهم من أن تكون في الابتداء والبقاء معا ، أو في الابتداء فقط ؛ فلو آلى من زوجته الحرة ثم أبانها بتطليقة ، ثم مضت مدة الإيلاء وهي معتدة وقع عليها طلاق ، كما في الذخيرة ، لكن في قاضيخان : لو آلى من زوجته الأمة ، ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع .

والمراد بأربعة أشهر أربعة أشهر متوالية هلالية ، أو يومية ؛ وفيه إشارة إلى أنه لو عقد على أقل من المدتين لم يكن إيلاء بل يمينا ، وإلى أن الوطء في تلك المدة لازم ديانة ، ومطالب شرعا ، فلو لم يطأ فيها لآثم ، وأجبره القاضي عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما في خزانة المفتين ، فعلى هذا فالإيلاء نفس اليمين كما في المحيط ، والتحفة ، والكافي وغيرها ، لكن في

قاضيخان والنهاية أن الإيلاء : منع النفس عن قربان المذكورة منعاً مؤكداً باليمين ، بالله تعالى أو غيره ، من طلاق أو عتاق ونحو ذلك مطلقاً أو مؤقتاً بالمدة المذكورة أى بأربعة أشهر في الحرائر وشهرين في الإماء ، هكذا في جامع الرموز^(٢) ، هذه عند أبي حنيفة (رح) .

والإيلاء عند الشافعي : حَلَفٌ ، بأن يحلف على أن لا يقربها أكثر من أربعة أشهر ، فإذا أمضت الأربعة وقف فلما أن يجامع أو يطلق ؛ فإن امتنع طلق عليه القاضي .

ومدة الإيلاء لا تنصف برق أحد الزوجين عنده ، وعند أبي حنيفة رحمه الله تنصف برق المرأة ، وعند مالك برق الزوج ؛ كذا في التفسير الكبير وتفسير أحمد الرازي .

والإيلاء^(٣) على قسمين مؤبد ، ومؤقت :
الأول : نحو والله لا أقربك . أو قال إن قربتك فعلى حج ، أو فأنت طالق ، ونحوه .

والثاني : لا أقربك أربعة أشهر ، فإن قربها في المدة حنث ، وتجب الكفارة في الحلف بالله تعالى ، وفي غيره الجزاء وسقط الإيلاء ، وإن لم يقربها بانت بتطليقة واحدة ، وسقط الحلف المؤقت لا المؤبد حتى لو نسكحها ثانيا ولم يقربها أربعة أشهر تبين ثانياً ، وهكذا ثالثاً وبقي الحلف بعد ثالث لا الإيلاء ، هكذا في شرح^(٣) الوقاية .

(١) جامع الرموز ٢/٥٥٠ .

(٢) قوله : والإيلاء ، إلى آخر الكلام لم يرد في م .

(٣) شرح مختصر الوقاية ص ٢٥٥ .

(١) ٢٢٦ سورة البقرة ٢ .

(الآية) فى اللغة [العلامة ؛ وفى القرآن كلام تام مركب من جمل وطائفة من حروفه]^(١) .

أصله أوية بالتحريك، وآى ، وآياء، وآيات جمع، كذا فى الصراح ؛ وفى جامع الرموز : الآية العلامة ، وشرعاً ما تبين أوله وآخره توقيفاً ، من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم . انتهى .

وقوله : بلا اسم احتراز عن السورة ، وهذا التعريف أصح .

وقال صاحب الإتيان : الآية قرآن مركب من جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج فى سورة ، وأصلها العلامة ، ومنه (إن آية ملكه)^(٢) ، لأنها علامة للفصل والصدق والجماعة لأنها جماعة كلمات ، كذا قال الجعبرى ؛ وقال غيره : الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها .

وقيل : هى الواحدة من المدودات فى السور، سميت بها لأنها علامة على صدق من أتى بها ، وعلى عجز المتحدى بها .

وقيل : لأنها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها عما بعدها ، قال الواحدى : وبعض أصحابنا يجوز على هذا القول تسمية أقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هى عليه الآن .

وقال أبو عمرو الدانى^(٣) لا أعلم كلمة هى وحدها

آية ، إلا قوله تعالى (مدها متان)^(١) ، وقال غيره : بل فيه غيرها مثل : (والفجر) ، (والضحى) ، (والعصر) ، وكذا : فوائح السور عند من عدّها آيات .

وقال بعضهم : الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع كعرفة السورة ، قال : فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذى بعدها ، فى أول القرآن وعن الكلام الذى فى آخر القرآن ، وعما قبلها وما بعدها فى غيرها ، غير مشتمل على مثل ذلك ؛ وقال : بهذا القيد خرجت السورة ، لأن السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فإنها لا تشتمل آية أصلاً .

وقال الزخشرى : الآيات علم توقيفى لا مجال للقياس فيه ، ولذلك عدّوا (آلم) آية ، حيث وقعت ولم يعدوا (المر) و (الر) ، وعدّوا (حم) آية فى سورها ، و (طه) و (يس) ، ولم يعدوا (طس) ؛ وقال ابن العربى : تعديد الآى من معضلات القرآن ، ومن آياته طویل وقصير ، ومنه ما ينقطع ، ومنه ما ينتهى إلى تمام الكلام ، ومنه ما يكون فى أثناءه .

وقال غيره : سبب اختلاف السلف فى عدد الآى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رهوس الآى للتوقيف ؛ فإذا علم محلّها وصل للتمام ، فيحسب السامع حينئذ أنها فاصلة .

وقد أخرج ابن الضريس من طريق عثمان بن عطاء ، عن أبيه ، عن ابن عباس قال : جميع آى القرآن ستة آلاف آية ، وستائة آية ، وست عشرة آية .

وجميع حروف القرآن ثلثمائة ألف حرف ، وثلاثة وعشرون ألف حرف ، وستائة حرف ، وسبعون حرفاً . وقال الدانى : أجمعوا على أن عدد الآى ستة

(١) آية ٦٤ سورة الرحمن .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نشان ویک نحن تمام از قرآن و جماعت حروف ازدی » .

(٢) من آية ٢٤٨ سورة البقرة .

(٣) فى الأصول : الدوانى .

آلاف آية ، ثم اختلفوا فيما زاد ، فمنهم من لم يزد ، ومنهم من قال : ومائتا آية وأربع آيات ، وقيل : وأربع عشرة ، وقيل : وتسع عشرة ، وقيل : وخمس وعشرون ، وقيل : وست وثلاثون .
ثم اعلم أنه قال ابن السكيت : المنزل من القرآن على أربعة أقسام : مكى ومدنى ، وما بعضه مكى وبعضه مدنى ، وما ليس بمكى ولا مدنى .

وللناس في المكى والمدنى ثلاثة اصطلاحات :
أولها أشهر ، وهو : أن المكى ما نزل قبل الهجرة ، والمدنى ما نزل بعد الهجرة ، سواء نزل بالمدينة ، أو بمكة عام الفتح ، أو عام حجة الوداع ، أم بسفر من الأسفار ، فما نزل في سفر الهجرة مكى .
وثانيها : أن المكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة ، والمدنى ما نزل بالمدينة ، فما نزل في الأسفار ليس بمكى ولا مدنى فنبت الوسطة .

وثالثها : أن المكى ما وقع خطاباً لأهل مكة ،

والمدنى ما وقع خطاباً لأهل المدينة ، انتهى ما في الإتيان^(١) .

والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع ، والجمع شهود الأشياء المتفرقة بعين الواحدية الإلهية الحقيقية .

وفي الإنسان الكامل^(٢) الآيات عبارة عن حقائق الجمع ، كل آية تدل على جمع إلهي ، من حيث معنى مخصوص ، يعلم ذلك الجمع إلهي من مفهوم الآية المتلوة ، ولا بد لكل جمع من اسم جمالي وجلالي يكون التجلي الإلهي في ذلك الجمع ، من حيث ذلك الاسم ، فكانت الآية عبارة عن الجمع لأنها عبارة واحدة عن كلمات شتى ، وليس الجمع إلا شهود الأشياء المتفرقة بعين الواحدية الإلهية الحقيقية .

(١) في الإتيان « ابن النقيب » وعبارته : « وقال ابن النقيب في مقدمة تفسيره » الإتيان ٩/١ .
(٢) الإنسان الكامل ١٠٩/١ .

باب الباء الموحدة

ب د أ .

ب د أ

فصل الألف

(البدء) بسكون الدال المهملة ، في اللغة :
افتتاح الشيء .

وأهل الحديث يقولون بدينا ، بمعنى بدأنا ،
كذا في بعض اللغات ؛ وكذا البداية على ما في
كنز اللغات .

والبداية عند الصوفية : التحقق بالأسماء والصفات
وهو البرزخ الأول من برازخ الإنسان ، وقد سبق في
فصل السين من باب الألف .

(المبدأ) اسم ظرف من البدء ، وهو عند الحكماء
يطلق على السبب ؛ وفي المضدي ؛ ويسمى الحكماء
السبب مبدأ أيضا ، انتهى .

وفي بعض حواشي التجريد : المبدأ يشتمل المادة
وسائر الأسباب الصورية ، والغائية ، والشرائط ، انتهى .
ويطلق عند الصوفية على الأسماء الكلية الكونية
كما سيجيء في لفظ المعاد في فصل الدال من
باب العين^(١) .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« وزد صوفيه اسمای کلی کوئی را کوید
جنانکه در لفظ معاد در مضمحل دال از باب عین
خواهد آمد » .

(المبدأ الفياض) هو الله تعالى ، وعن بعض
الحكماء أنه العقل الأول على ما في بحر الجواهر .
والمستفاد مما ذكره في مباحث العقول أنه العقل
العاشر المسمى بالعقل الفعال .

(المبدأ الداني) عند أهل الهيئة ، القائلين بحركة
الإقبال والإدبار ، للفلك ، هو أول الحمل من
منطقة البروج .

(المبدأ الطبيعي) عندهم ، هو أول الحمل من
معدل النهار ، كما ذكر عبد العلي البرجندي
في شرح التذكرة .

(المبادئ) هي جمع مبدأ ؛ وفي اصطلاح العلماء
تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم ، على ما سبق
في المقدمة ، وعلى الأسباب ، وعلى الأعضاء الرئيسية
في بدن الإنسان ، على ما في « بحر الجواهر » .

(المبادئ العالية^(١)) هي العقول والنفوس
الساوية .

(مبادئ النهايات) هي فروض العبادات ،
أي الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، وذلك أن
نهاية الصلاة هي : كمال القرب ، والمواصلة الحقيقية ،
ونهاية الزكاة هي بذل ما سوى الله بخلوص محبة الحق
ونهاية الصوم هي الإمساك عن الرسوم الخلقية

(١) المبادئ العالية ومبادئ النهايات مما لم يرد في م .

وما يقويها بالفناء في الله؛ ولهذا قال تعالى: في الكلمات القدسية: (الصوم لي: وأنا أجزى به)؛ ونهاية الحج الوصول إلى المعرفة، والتحقق بالبقاء بعد الفناء لأن الناسك كلها وضعت بإزاء منازل السالك إلى النهاية، ومقام أحدية الجمع والفرق، كذا في الاصطلاحات الصوفية^(١) لكمال الدين.

(الابتداء) هولة: الافتتاح، وفي عرف العلماء يطلق على معان:

منها ذكر الشيء قبل المقصود، وهو المسمى بالابتداء العرفي.

ومنها ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه، وهو المسمى بالابتداء الحقيقي.

ومنها ما يكون بالنسبة إلى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الإضافي، وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي، والإضافي؛ فالابتداء بالبسملة حقيقي وبالتحميد إضافي.

ولا يرد ما قيل إن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح، إذ الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء البسملة إذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزاءها متصفاً بالتقديم على البعض كما أن اتصاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لا ينافي أن يكون بعض سورة أبلغ من بعض^(٢).

(١) اصطلاحات الصوفية ورقة ٥٥.

(٢) في هامش له ما يلي:

في شرح السيد للفتاح أن آيات الكلام المجيد بأسرها

ثم الابتداء العرفي أمر ممتد يمكن الابتداء به بأمر متعددة من التسمية والتحميد، وغيرها، وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الإضافي، هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم^(١).

ومنها مقابل الوقف، كما يجيء في فصل الفاء من باب الواو مع بيان أنواعه، وهو من مصطلحات القراء.

ومنها الركن الأول من المصراع الثاني على ما في اللطول وغيره، وهذا من مصطلحات العروضيين.

ومنها الزحاف الواقع في الصدر، على ما يجيء في فصل الفاء من باب الزاي المجمة، وهذا أيضا من مصطلحات أهل العروض.

ومنها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد، أي ليسند إلى شيء أو ليسند إليه شيء.

== في مرتبة الإعجاز مع كونها متفاوتة في طبقات البلاغة ولقد أحسن من قال [شعر فارسي في الأصل نصه] .
در بیان و در فصاحت کی بودیکسان سخن
ورجه کونیده بودجون حافظ و جون اسمعی
ور کلام ایزد بی جونکه وحی منزلت
کی بود ثبت یلدا ما تند یا ارض ابلعی
وترجمته:

« لا يكون الكلام متساويا في الفصاحة والبيان ولو كان القائل كحافظ والأصمعي، أما في كلام الله فإن الآيات جميعها في مرتبة الإعجاز » للمصحح

(١) انظر حاشية السالكوتي على الخيالي ٣٠ / ٣٢

وقولم للإسناد لإخراج التجريد الذي يكون للعدّة
فإن الأسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن
لا للإسناد ، وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ ، وذلك الشيء
يسمى بالخبر .

إن قيل : التجريد عدَمى فلا يؤثر ، والابتداء من
العوامل المعنوية والعامل لا بد أن يكون مؤثراً فالأولى
أن يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقاً
أو تقديراً للإسناد إليه أو إسناده إلى شيء .

قلنا : العوامل علامات لتأثير المتكلم لا مؤثرات
فإن المؤثر هو المتكلم ، ولا محذور فيه مع أن ما جملة
أولى أمر اعتبارى فلا يصح أن يكون مؤثراً .
ثم المبتدأ عندهم على قسمين :

أحدهما : الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى
من حيث هو اسم للإسناد إليه ؛ والاسم أعم من
اللفظي والتقديرى فيتناول نحو : (وأن تصوموا خيراً
لكم)^(١) والمجرد معناه الذى لم يوجد فيه عامل
أصلاً حتى يؤول إلى السلب الكلى .

واحتراز به عن الاسم الذى فيه عامل لفظى كاسمى
إنّ وكان .

ومعنى تمييز عن المجرد : أى المجرد عنها معنى
سواء لم يكن فيه عامل لفظاً نحو : زيد قائم ، أو كان
لكنه معدوم معنى وحكماً بأن لا يكون مؤثراً في
المعنى كالمبتدأ المجرور بحرف الجر الزائد نحو :
بحسبك درهم .

وقولم : من حيث هو اسم قيد للتجريد ، أى إنما
يعتبر التجريد للإسناد إليه من حيث هو اسم ؛ أما
إذا كان صفة كما هو القسم الثانى فلم يعتبر فيه التجريد
عنها للإسناد إليه إذ المبتدأ هو المسند في القسم الثانى ،
كذا قيل .

وفيه أنه إن أريد بالاسم مقابل الصفة مطلقاً فلا
يجب في التجريد لأجل الإسناد أن يكون اسماً بل
يجوز أن يكون صفةً أيضاً نحو : حاتم من قريش ،
وإن أريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفي
فهو استعمال غير واقع ، فالأولى أن يقال : إنه قيد في
المعتمدة ليدخل في تعريفه الناس في قول الشاعر :

* سمعتُ الناسُ ينتجعون غيثاً *

يرفع الناس على حكاية الجملة ، فالناس مبتدأ
وهو من حيث هو اسم واحد مجرد عن ملابسة سمعت
معنى ، وأما من حيث هو مع خبره جملة فيكون
غير مجرد عن ملابسته معنى ، لأن المسموع هو هذه
الجملة ، وإنما كان الناس مجرداً عن ملابسته معنى ،
لأن المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون
لسمعت تأثير في الناس وحده ، كما كان لباب علت
تأثير في واحد من جزئى الجملة ، لأن المراد منه
مضمونها .

وإنما قيد التجريد بالإسناد إليه إذ لو جرد لا
للإسناد لكان حكمه حكم الأصوات التى يُنطق بها
غير معربة .

وفيه احتراز عن الخبر وعن القسم الثانى .

وثانيهما : الصفة المعتمدة على أحد ألقاظ الاستفهام ،

والنفي رافعة لاسم ظاهر أو ما يجري مجراه من الضمير المنفصل ، نحو : أقائم الزيدان ، و (أراغب أنت عن آلهتى) ^(١) .

والمراد بالصفة أعم من الوصف المشتق ، كضارب ومضروب وحسن ، أو جارية مجراها كقريشى .

وإنما قلنا أحد ألفاظ الاستفهام والنفي ، ولم نقل : على أحد حرفي الاستفهام والنفي ، لأن الشرط الاعتماد على الاستفهام حرفاً كان أو اسماً متضمناً له كمن وما ، وعلى النفي سواء كان مستفاداً من حرفه أو ما هو بمعناه نحو : إنما أقائم الزيدان .

وقولنا : رافعة لظاهر ، احتراز عن نحو أقائم الزيدان ، لأن قائمان رافع لضمير عائد إلى الزيدان ، ولو كان رافعاً لهذا الظاهر لم يحز تثنيته ؛ وعن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبح نحو : قائم زيد ، والأخفش يرى ذلك حسناً ، وعن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو : هيهات زيد ، فهيهات مبتدأ ، وزيد فاعل ساذج مسد الخبر .

واعلم أن العامل في المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء ، وأما عند غيرهم فقال بعضهم : الابتداء عامل في المبتدأ ، والمبتدأ في الخبر ، وقال بعضهم : كل واحد منهما عامل في الآخر ، وعلى هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية ؛ وعلى القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجرداً عنها ، هذا كله خلاصة

ما في العباب والإرشاد والقوائد الضيائية وغيرها ^(١) .

(ابتداء المرض) هو عند الأطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد ، وهو أول زمان حدوث المرض ، وهو الوقت الذي لا جزء له ، ويقال على الأيام الثلاثة الأولى ، قال النفيس ^(٢) : هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذي يطرح العليل نفسه على الفراش ، فإن من الناس من لا يطرح نفسه على الفراش في المرض .

(الابتداء الكلى) عند الأطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج .

(الابتداء الجزئي) عندهم هو الزمان الذي لا تظهر فيه أعراض النوبة ، كذا في بحر الجواهر : (الابتدائية) عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الإعراب وتسمى مستأنفة أيضاً ، وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ ، ويجيء في فصل اللام من باب الجيم .

(الابتدائي) عند أهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي عن الحكم ، والتردد فيه سواء نُزِّلَ منزلة المنكر أو المتردد أولاً كقولك زيد قائم لمن لا يعلم قيامه ولا يتردد فيه ، وقوله تعالى (إنهم مفرقون) ^(٣)

(١) القوائد الضيائية ص ٣٧

(٢) النفيس أبو الفرج ابن إسحاق بن أبي الخير الساري طبيب جرى في مجال جالينوس وكان له تفقه في الطب وآراء في الدواوة وتفنن في العلاج ، انظر ترجمته في معجم الأطباء للدكتور أحمد عيسى ص ٥٠٤ .

(٣) ٣٧ هـ ١١

من الابتدائي أيضاً ، وإنما سمي به لأنه ابتداء كلام من غير سبق طلب أو إنكار ، كذا في الأطول ، ويحيى في لفظ المفتى أيضاً في فصل الياء المثناة التحتانية من باب القاف .

(المباراة) ^(١) بالهمزة وتركها خطأ وهي أن يقول لامرأته ، برئت من نكاحك بكذا ، وتقبله هي ؛ كذا في تعريفات السيد الجرجاني ^(٢) .

فصل الباء الموحدة

(ب) أعني الباء المفردة هي حرف من حروف التهجى ، ويراد بها في حساب أبجد الاثنان . وفي اصطلاح المنطقيين المحمول ، فإنهم يعبرون عن الموضوع بـ (ج) وعن المحمول بـ (ب) للاختصار والعموم .

وفي اصطلاح السالكين أول الموجودات الممكنة وهي المرتبة الثانية من الوجود [ابحت عن الألف أولاً والباء ثانياً وقرأ الاثنان دفعة واحدة] ^(٣) . وفي اصطلاح الشطارين علامة البرزخ ، كذا في كشف اللغات .

(١) قوله : المباراة ، إلى آخر للنقول عن التعريفات لم يرد في م

(٢) التعريفات ٨٥

(٣) بيت شعر فارسي في الأصل نصه :

الف دراوِل و با در دِوم جوى
بخوان هرد ويكى راهرد ويكوى

(الباب) ، في اللغة بمعنى در وجمعه أبواب وأبوبة ، كذا في الصراح .

والأطباء يطلقونه على أول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء إليه وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه إلى شعب كثيرة ، كذا في بحر الجواهر .

والعلماء المصنفون قد يطلقونه ويريدون به مسائل معدودة من جنس واحد ، أو نوع واحد ، أو صنف واحد [وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد وبالفصل من صنف واحد ، وبالمثورة ^(١) ، وبالشقى من أبواب مختلفة أو من أصناف متخالفة] ^(٢) .

وأهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم أيضاً [ويصفونه بأنه باب كبير أو صغير أو متصل ، أما الباب الكبير فتسعة وعشرون حرفاً هي : ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه لا ي . وأما الباب الصغير فبني على اثنين وعشرين حرفاً هي : ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت والباب المتصل اثنان وعشرون حرفاً هي : ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ي وعلى ذلك فالباب الصغير ينقص سبعة حروف هي : ث خ ذ ض ظ غ لا . والباب المتصل ينقص حروفاً

(١) في الأصلين : المنشورة

(٢) ما بين المعقوفين لم يرد في م

فصل التاء المثناة الفوقانية

(البخت) الجذ، والتبخت التكييت وأن تكلم خصمك حتى تنقطع حجته^(١) عن صاحب الكلمة.

وأما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة: إذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على التبخت، فهو من عبارات المتكلمين، ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيء، كذا في المغرب^(٢).

(البيت) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية [مأوى العائلة، وبيت الشعر، والمسكن، كما في كنز اللغات، وفي الصراح، البيت المسكن، وجمعه بيوت، وأبيات، وأبايت، والبيت: المصراعان من الشعر وجمعه أبيات]^(٣) انتهى.

وفي جامع الرموز: البيت مأوى الإنسان، سواء كان من حجر أو مدر أو صوف أو وبر، كما في المفردات، وفي بيع النهاية: إنه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانه فإنه اسم لكل مسكن صغيراً كان أو كبيراً، كما في بيع الكفاية، فهو أعم من الدار الذي يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج إليه من مساكن الإنسان والدواب والمطبخ والكنيف وغيرها، ومن المنزل الذي يشتمل على صحن مسقف وبيتين أو ثلاثة، والحجرة نظير البيت فإنها اسم لما حجر بالبناء، والصفة

(١) في الأصول: محجته، وأثبتنا لفظ للمغرب.

(٢) للمغرب ٢٧.

(٣) « عيال مردوبيت شعر وخانة . . . بيت خانه بيوت أبيات ابابيت جماعة ودر مصراع از شعر ابيات جماعة »

سبعة هي: اذرز ولا^(١)، والسبعة يطلقونه ويريدون به العلى^(٢) بن أبي طالب رضي الله عنه ويريدون بالأبواب الدعاء، على ما يحىء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة.

(باب الأبواب) هو التوبة لأنها أول ما يدخل العبد حضرات القرب من جناب الرب، كذا في الاصطلاحات الصوفية^(٣) لكمال الدين أبي الفنائم.

(البواب) بفتح الموحدة وتشديد الواو في اللغة: دربان^(٤) كما في الصراح، وفي بحر الجواهر: هو قم الاثنا عشرى، سمي به لأنه ينضم عند امتلاء المعدة لإتمام النضج ثم ينفتح إلى تمام الدفع.

(١) عبارة فارسية بالأصل نصها:

« ميگویند باب کبیر باحد وصغیر ومتصل اما باب کبیر نیست و نه صرفست و آن اینست اب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ غ ف ق ك ل م ن . ولا ی و اما باب صغیر مبنى است بریست و دو حرف و آن اینست اب ج د ه و ز ح ط ی ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت و باب متصل یزیزست و دو حرف است و آن اینست ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ غ ف ق ك ل م ن ه ی پس در باب صغیر این هفت حرف نیست ت خ ذ ض ط غ لا و در باب متصل این هفت حرف نیست . ا د ذ ر ز ولا ».

(٢) كذا في الأصول بالالف واللام.

(٣) الاصطلاحات الصوفية ورقة: ١٤٧.

(٤) أى بواب.

اسم البيت صينى يسمى فى ديارنا « كاشانه » وقيل
هى غير البيت ، ذات ثلاث حوائط ، والصحيح
الأول ؛ انتهى .

ثم البيت بمعنى المصرعين إن استوفى نصفه نصف
الدائرة يسمى بيتاً تاماً وإن استوفى كله كل الدائرة
يسمى بيتاً معتدلاً .

والبيت الوافى ما كان تام الأجزاء .

والبيت إن لم يكن فى عروضه قافية فهو مُعصت .
وإن كانت فهو مقفًى إن كانت العروض فى
أصل الاستعمال مثل الغرب وإلا فهو المصراع ،
كذا فى بعض رسائل عروض أهل الغرب .

والبيت عند أهل الجفر اسم للباب ويسمى بالسهم
أيضاً ، وقد سبق قبيل هذا .

وعند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة إلى
اثنى عشر قسماً بطريق من الطرق الآتية [اعلم أن
الفاضل عبد العلى البرجندي قد قال فى شرح الأبواب
العشرين : إن تسوية البيوت عندهم تقوم على انقسام
منطقة البروج اثنى عشر قسماً فى ست دوائر كبيرة ،
إحداها من الأفق ، والأخرى من نصف النهار ،
والدوائر الباقية دوائر الميول وكل واحدة منها تتكون
من النصف الشرقى لقوس النهار فى جزئه الطالع
والنصف الشرقى لقوس الليل فى جزئه الطالع ، يحملونها
ثلاثة أقسام متساوية كل قسم منها ساعتان من
الزمن وهذه طريقة مشهورة .

والدوائر العظيمة هى التى تقطع تقطع الشمال
والجنوب وكل ربع من أرباع الدائرة الأولى للساعات
التي تقع ما بين نصف النهار والأفق يقسمونه ثلاثة
أقسام متساوية وهذه الطريقة من اختراع أبى الريحان
البيروني ، ويطلقون عليها المراكز المحققة .

ودوائر الارتفاع التى يقالف كل منها من قوسين
من الأفق الواقع بين الجزء الطالع ونقطة الشمال
والجنوب ، تنقسم ثلاثة أقسام متساوية وهذه الطريقة
تنسب إلى أحمد بن عبد الله المعروف بجيش الحاسب
والدوائر العظيمة التى يتكون كل منها من قوسين
من منطقة البروج التى تقع بين الجزء الطالع وكل من
الجزئين الرابع والعاشر تنقسم إلى ثلاثة أقسام
متساوية ، وهذه طريقة للفارسية .

وحيث إن منطقة البروج تنقسم على أساس هذه
الطرق إلى اثنى عشر قسماً فإن كل قسم منها يسمى
بيتاً ، ويسمى ابتداء كل قسم بمركز البيت ، ويؤخذ
الابتداء من الطالع ثم تعد البروج على التوالى .

واعلم أن الأول والرابع والسابع والعاشر من هذه
البيوت تسمى أوتادا كما تسمى بيوت السعد .

أما الثانى والخامس والثامن والحادى عشر منها
فتسمى البيوت المائلة ، والأربعة المقدمة على الأوتاد
وهى الثانى عشر والتاسع والسادس والثالث تسمى
البيوت الزائلة ، ثم أربعة بيوت مخصصة لتسديس
وتثليث الطالع وتسمى البيوت النازرة وهى الحادى
عشر والثالث والخامس والتاسع .

و أربعة بیوت تسمى بالساقطة وهی الثانی عشر
والثانی والسادس والثامن^(۱) انتهى .

(۱) عبارة فارسية فی الأصل نصها :

« بدا نکه فاضل عبد العلی برجندی در شرح بیست
باب نوشته است که تسویه البیوت نزد صان تقسیم فلک
البروج است بدوازده قسم بشش دائرة عظیمه یکی
از افق باشد و دیگری نصف النهار و باقی یا دوائر هیولی
که هر یک از نصف شرقی قوس النهار جزء طالع
ونصف شرقی قوس اللیل جزء طالع را به سه قسم متساوی
کنند و هر قسم مقدار دو ساعت زمانی باشد و این
طریقه مشهور است و یا دوائر عظیمه که بنقطه شمال
وجنوب گذرد و هر یک از ارباع دائرة اول سموات
را که در ما بین نصف النهار و افق بود به سه قسم متساوی
کنند و این طریقه اختراع ابی ریحان بیرونی است
و آنرا مراکز محققه خوانند و یا دوائر ارتفاع که هر
یک از دو قوس را از افق که واقع شود میان جزء
طالع و نقطه شمال وجنوب به سه قسم متساوی کنند
و این طریقه منسوب بأحمد بن عبد الله المعروف بجیش
الحاسب است و یا دوائر عظیمه که هر یک از دو قوس
را از منطقه البروج که واقع شود میان جزء طالع
و هر یک از دو جزء رابع و عاشر به سه قسم متساوی
کنند اینرا طریقه مغریان گویند و چون منطقه البروج
یکی از این طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمی
را بیت گویند و ابتداء اقسام را مراکز بیوت خوانند
و ابتدا از طالع گیرند و برتوالی بروج بشمرند بدانکه
از بن بیوت اول و رابع و سابع و عاشر را اوتاد گیرند
و بیوت اقبسال نیز و بعد اینها که دوم و پنجم و هشتم
و یازدهم اند اینها را بیوت ماثله گویند و چهارا که مقدم
بر اوتاد اند یعنی دوازدهم و نهم و هشتم و سیوم اینها را
بیوت زائله گویند و همچنین چهار خانه که بر تسدیس
و تثلیث طالع اند آنرا بیوت ناظره و آن یازدهم و سیوم
و پنجم و نهم است و چهار را بیوت ساقطة گویند و آن
دوازدهم و دوم و هشتم و هشتم . »

اعلم أن إطلاق البيت علی محل الشیء مطلقاً شائع
کثیر فی استعمال أهل العلوم تشبیهاً له بمسکن الإنسان
وبهذا المعنی یقال بیوت الشبكة والمربع والخمس
والسدس ونحو ذلك كما یقال بیوت الرمل كما لا یخفی ،
[و بیوت الرمل ستة عشر بیتا ، ولسیر النقطة فی
بیوت الرمل اثنا عشر اعتباراً و سيجیء بیانہ فی لفظ
طالع فی فصل العین المهمة من باب الطاء المهمة^(۱) .
(بیت المقدس) [قبلة الأمم السابقة و یطلق فی
اصطلاح الصوفیة علی القلب الطاهر من اللوث الغیری^(۲)]
کذا فی کشف اللغات .

(بیت الحکمة)^(۳) هو القلب الغالب علیه الإخلاص ،
کذا فی الاصطلاحات^(۴) الصوفیة لکمال الدین .

(بیت الحرام) قلب الإنسان الکامل الذی
حُرِّم علی غیر الحق ، کذا ایضاً فیہ^(۵) .

(بیت العزة) هو القلب الواصل إلی مقام الجمع ،
حال الفناء فی الحق ، کذا ایضاً فیہ^(۶) .

(۱) عبارة بالفارسية فی الأصل نصها :

« و بیوت رمل شانزده اند و در سیر نقطه در بیوت
رمل و دازده اعتبار نمایند و یانش در لفظ طالع در
عین مهمه از باب طاء مهمه خواهد آمد . »

(۲) عبارة بالفارسية فی الأصل نصها :

« قبله امتهای پیشینیان و در اصطلاح صوفیه دلی
را گویند که پاک باعد از لوث غیری . »

(۳) قوله : بیت الحکمة ، إلی آخر فصل التاء لم یرد فی م

(۴) اصطلاحات الصوفیة ورقة ۴۸ ا

(۵) نفس الصدر

(۶) نفس الصدر

فصل الثاء المثناة

(البحث) بسكون الحاء المهملة لغة: التفحص .
وفي اصطلاح أهل النظر يطلق على حمل شيء على شيء وعلى إثبات النسبة الخبرية بالدلائل ، وعلى إثبات المحمول للموضوع ، وعلى إثبات العرض الذاتي لموضوع العلم ، وعلى المناظرة ، وهي النظر إظهاراً للصواب .

والمبحث عندهم هو الدعوى من حيث إنه يرد عليه أو على دليله البحث ، كذا في الرشيدية والعلوية حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة .

(البرغوثية) بالراء المهملة والغين المعجمة فرقة من النجارية^(١) قالوا: كلام الله تعالى إذا قرئ فهو عرض وإذا كتب بأي شيء كان فهو جسم ؛ كذا في شرح المواقف^(٢) .

(البعث والبعثة) بسكون العين المهملة في اللغة [برانكيختن وفرستادن] كما في الصراح .

وفي الشرع : إرسال الله تعالى إنساناً إلى الإنس والجن ليدعوم إلى طريق الحق .

وشرطه : إدعاء النبوة وإظهار المعجزة .

وقيل : شرطه الاطلاع على المنبيات ورؤية الملائكة وهو لا يكون إلا رجلاً ، كذا ذكر عبد العلي

(١) النجارية من كبار الفرق الإسلامية وهم أصحاب محمد بن الحسين النجار ، وهم موافقون لأهل السنة في أشياء ، وموافقون للمعتزلة في أشياء .

(٢) شرح للمواقف ١/ ٤٩١

البرجندی في حاشية شرح الملخص في الخطبة ، ويحيى بيانه في لفظ الرسول والنبى .

ويطلق على الحشر والمعاد أيضاً كما يحيى في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة .
وعلى السرية أيضاً .

فصل الجيم

(البُخْتِج) بالضم ، معرب بفتح ، أى المطبوخ .
وقيل : هو اسم لما طُبِخ من ماء العنب إلى المثلث .

وعن الدينورى : الفختج بالقاء ، قال : وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذى ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بمض الطبخ ويودعونه الأوعية ويخمدونه ويسمونه الجمهورى ، كما يحيى ، كذا في بحر الجواهر .
(الْبُرْج) بالضم وسكون الراء المهملة في اللغة القصر والحصن .

وعند أهل الجفر اسم لسطر التفسير ، ويسمى أيضاً بالزمام والاسم والحصنة .

وعند أهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفى دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه ، على ما يحيى في بيان دائرة البروج في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة .

وجميع البروج اثنا عشر ، فالبرج نصف سدس فلك البروج .

وأسمائها هذه : الحمل ، والثور ، والجوزاء ،
وتسمى هذه بروجاً ربيعية .

والسرطان ، والأسد ، والسنبلة ، وتسمى هذه بروجاً
صيفية ، وهذه الستة تسمى بروجاً شمالية وعالية .

والميزان ، والعقرب ، والقوس وتسمى هذه
بروجاً خريفية .

والجدى ، والدلو ، والحوت ، وتسمى هذه بروجاً
شتوية ؛ وهذه الستة تسمى بروجاً جنوبية ومنخفضة
من أول الجدى إلى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة
الطلع .

ومن أول السرطان إلى آخر القوس مستقيمة
الطلع ، وهابطة ، ومطبعة ، وآمرة ، وبعضهم نظمها
بالفارسية^(١) :

جون حمل جون ثور وجون جوزا وسرطان واسد
سنبلة ميزان وعقرب قوس وجدى ودلو وحوت
ثم هذا الترتيب يسمى التوالى ، وهو من المغرب
إلى المشرق ، وعكس ذلك أى من المشرق إلى المغرب
يسمى خلاف التوالى .

(١) قلنا : وقد جمع الشيخ ناصيف اليازجى أسماء
البروج فى الأبيات التالية حسب ترتيبها :

من البروج فى السماء الحمل

تنزل فيه الشمس إذ تعادل

والثور والجوزاء فم الميزان

وسرطان أسد وسنبلة

كذلك الميزان ثم العقرب

قوس وجدى دلو حوت بحرب

ثم الأول من كل واحد من البروج الربيعية ،
والصيفية ، والخريفية ، والشتوية ، يسمى بالبرج
المقلب لأنه إذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل
بالفصل الآخر .

والثانى من كل واحد منها يسمى برجا ثابتا .

والثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين ،
لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين ، إذا حلت
الشمس فيه ، وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت
بالثابت .

ثم اعلم أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين
نصفى دائرة على شكل حزات البطيخ^(١) ، كما نسمى
برجا كما عرفت ، كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك
الأعلى بين أنصاف تلك الدوائر تسمى برجا^(٢) ، فطول
كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثون درجة ،
وعرضه ما بين القطبين ثمانون درجة ؛ توضيحه أنه
إذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم فى
السطوح الموهومة لما تنقسم الأفلاك المثلثة ، والفلك
الأعظم أيضا باثني عشر برجا ؛ فالبروج معتبرة فى
هذه الأفلاك بأسرها والأولى اعتبارها على السطح
الأعلى أو الأدنى من الفلك الأعظم لتسهيل مقايسة
حركات الثوابت أيضا إلى البروج وتصور انتقالها من

(١) فى د : حزات البطيخ . وفى ل : حزات البطيخ .

(٢) عبارة شارح للواقف : وكما أن كل قطعة من

منطقة البروج واقعة بين نصفى دائرتين تسمى برجا

كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الأعلى بين أنصاف

تلك الدوائر على هيئة حزات البطيخ تسمى بروجاً .

برج إلى برج ؛ ولذا قد يسمى الفلك الأعظم بفلك البروج أيضا ، وكأنها إنما اعتبرت أولا في الثامن لتمييز الأقسام بالكواكب التي فيها إذ أسماء البروج مأخوذة من صور توقعت من كواكب وقعت فيها ، ثم اعتبرت أقسام الفلك الأعظم الواقعة بإزاء الثامن ، وُسِّيت بصور الكواكب المحاذية لها ؛ فإذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز أن تتغير أسماؤها وإن كان الأولى أن لا تتغير لئلا يقع خبط في أحوال البروج بسبب التباس أسمائها .

واعلم أيضا أن أصحاب العمل اعتبروا أيضا في الخارج المراكز ، والحوامل ، والتداوير ، والبروج ، والدرجات ، والدقائق ، والثواني والثالث ، وغير ذلك من الأجزاء ، فإنهم قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية ، وسموا كل قسم واحد درجة ، وكل ثلاثين منها برجا ؛ هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف^(١) ، وشرح الملخص والفاضل عبد العلي البرجندی في تصانيفه .

فصل الحاء

(البُحَّة بالضم والبحوحة) بالحاء المهملة ، في اللغة بمعنى [احتباس الصوت]^(٢) كما في الصراح ، وإن

كانت من داء فهو البجاح ، ورجل أبحَّ بَيَّن البَحَّح إذا كان فيه خِلقة ، كذا في بحر الجواهر .
وفي شرح « المواقف » إنها غلط الصوت كما يجيء في لفظ الحرف .

(البارح) جمعه البوارح ، بالراء المهملة ، عند النجمين : عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر في غير موسم المطر ، كذا ذكره عبد العلي البرجندی في بعض الرسائل ، ويجيء في لفظ الطلوع (في فصل المين المهملة من باب الطاء المهملة .

(البَطَّح) بالفتح وسكون الطاء المهملة ، عند القراء : هو الإمالة ، كما يجيء في (فصل اللام من باب الميم) .

(الإباحة) في اللغة : الإظهار ، والإعلان ، من قولهم : باح بالسر ، وأباحه ، وباحة الدار ساحتها لظهورها ؛ وقد يرد بمعنى الإذن والإطلاق ، يقال : أبحت كذا أي أطلقته .

وفي الشرع : حكم لا يكون طلباً ويكون تخيراً بين الفعل وتركه ، والفعل الذي هو غير مطلوب وخير بين إتيانه وتركه يسمى مباحاً ، وجائزاً أيضاً .

فالقيد الأول احتراز عن الواجب ، مخيراً كان أو معيّناً ، موسّعاً كان أو مضيقاً ، عيناً كان أو كفاية وعن الحرام ، والكراهة والندوب ، اكونها أفعالا مطلوبة من الحكم .

والقيد الأخير احتراز عن الحكم الوضعي .
والحلال : أعم من المباح ، على ما في جامع الرموز^(١)

(١) شرح المواقف ٢/٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٢) بمعنى « كرفكي آواز » .

(١) جامع الرموز ٣/٢٩٩

في كتاب الكراهية حيث قال : كل مباح حلال بلا عكس ، كالبيع عند النداء فإنه حلال غير مباح لأنه مكروه ، انتهى .

وقيل : المباح ما خُيّر بين فعله وتركه شرعا ، ونُقِضَ بالواجب المخير والأداء في أول الوقت مع العزم في الواجب ، مع أن الفعل في كل منهما واجب .
وقيل : ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ، ونُقِضَ بأفعال الله تعالى ، فإنها لا توصف بالإباحة ، مع صدق الحد عليه ونُقِضَ أيضاً بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون ، لصدق الحد عليه ، مع عدم وصفه بالإباحة .
وقيل : ولو قيل ما استوى جانباه من أفعال المكلفين لاندفع النقضان ، لكن يرد المباح المنوي لقصد التوصل إلى العبادة ، فإنه يثاب على فعله بالنية ، ويماقب عليه عند قصد المعصية .

ويندفع هذا بزيادة قولنا : لذاته .

قيل : والأقرب أن يقال : ما دلّ الدليل السمي على خطاب الشارع فيه بالتخير بين الفعل وتركه ، من غير بدل ، والأول فصل من فعل الله ، والثاني ، أي قولنا من غير بدل ، فصل عن الواجب الموضع والمخير فإن تركهما وإن كان جائزاً لكن مع بدل ، وفيه أنه صادق على ترك الواجب الموضع في أول الوقت على الاختار فإنه لا يدل له وهو العزم وكذا الخير كل منهما واجب أصالة ، لأن أحدهما يدل من الآخر على الاختار .
واعلم أن للباح عند المعتزلة فيما يُدرك جهة حسنة أو قبحه بالنقل ، وهو ما لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ومصلحة ، ويحییء في لفظ الحسن في (فصل النون من باب الحاء المهملة) .

فائدة : اتفق الجمهور على أن الإباحة حكم شرعي ؛ وبعض المعتزلة قالوا : لا معنى لها إلا نفى الحرج عن الفعل وتركه ، وهو ثابت قبل الشرع وبعبءه ، فليس حكماً شرعياً .

قلنا : انتفاء الحرج ليس بإباحة شرعية بل الإباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخير ، وهو ليس ثابتاً قبل الشرع ، فالنزاع بالحقيقة لفظي ؛ لأنه إن فسّرت الإباحة بانتفاء الحرج عن الفعل وتركه فليست شرعية ، وإن فسّرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الأحكام الشرعية .

فائدة : الجمهور على أن المباح ليس جنساً للواجب ؛ لأن المباح ما خُيّر بين الفعل وتركه ، وهو مبين للواجب :

وقيل : جنس له ، لأن المباح ما لا حرج في فعله ، وهو متحقق في الواجب ، وما زاد به الواجب ، وهو كونه يذمّ على تركه .

فصل : والنزاع لفظي أيضاً ، فإن أريد بالمباح ما أذن في فعله مطلقاً من غير تعرض لطرف الترك بالإذن فيه ، فجنس للواجب ، والمندوب ، والمباح ، بالمعنى الأخص ، وهو ما خُيّر بين فعله وتركه ؛ وإن أريد به ما أذن فيه ولم يذمّ على تركه فليس بجنس .

فائدة : المباح ليس بمأمور به عند الجمهور ، خلافاً للكمبي ، قال : لا مباح في الشرع بل ما يُفرض مباحاً فهو واجب مأمور به ، لهم : إن الأمر طلب ، وأقله ترجيح الفعل ، والمباح لا ترجيح فيه ؛ هكذا يستفاد من المضدي^(١) ، وغيره .

(الإباحية) هي : فرقة من المتصوفة المبجلة : قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ، ولا على الإتيان بالمأمورات ؛ وليس لأحد في هذا العالم مِلْك رِقة ، ولا مِلْك يد ، والجميع مشتركون في الأموال ، والأزواج ؛ كذا في توضيح المذاهب ، ولا يخفى أن هذه الفرقة من أسوأ الخلائق ، خذلهم الله تعالى .

* * *

فصل الخاء المعجمة

(الْبَرْزَخ) بفتح الأول والثالث على وزن جعفر [هو ، لغة : الشيء الذي يحول بين شيئين ، ويطلق على ما بين الدنيا والآخرة ، وهو الزمان الواقع بين الموت والنشور وأما ما جاء في القرآن من قوله : (بَرَزَخُ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ)^(١) فالمراد به القبر ، لأنه يقع بين الدنيا والآخرة ، وقيل : البرزخ الحائل بين شيئين كما جاء في قوله تعالى : (بينهما برزخٌ لا يُبْغِيان)^(٢) .

وفي اصطلاح الشطار : البرزخ الصورة المحسوسة للمرشد فيكون المرشد واسطة بين الحق تعالى والمسترشد ، فينبغي على الذاكر في وقت الذكر أن تكون صورة المرشد ماثلة أمام ناظره حتى يصل ببركته إلى منزلة القرب من الحق تعالى ، ويحتقر نفسه هو وجميع الكائنات في حضرة الحق .

(١) ١٠٠ المؤمنون ٢٢

(٢) ٢٠ الرحمن ٥٥

وفي اصطلاح السالكين : البرزخ الروح الأعظم ، وعالم المثال الذي يحول بين الأجسام الكثيفة والأرواح المجردة ، وبين الدنيا والآخرة ، والشيخ والمرشد ، كذا في كشف اللغات ؛ وهو أيضاً حدٌّ بين النار والجنة ، كما في لطائف اللغات ، وفي اصطلاح الحكماء الإشرافيين : البرزخ الجسم^(١) ، وفي شرح إشراف الحكمة في بيان الأنوار الإلهية : البرزخ عند الحكماء الإشرافيين ، هو الجسم مُتَمِّى به ، لأن البرزخ هو الحائل بين الشيتين ، والأجسام الكثيفة أيضاً حائلة .

(برزخ البرازخ) [ويسمى في اصطلاح الصوفية الجامع أيضاً ، وهو مرتبة الوحدة وهي عبارة عن التعين

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« در لغت عبارتست از چیزی که میان دو چیز حائل باشد و آنچه میان و آفرت باشد و آن زمانی است از وقت موت تا وقت نشور و آنچه و رقرآن آمده است برزخ إلى يوم يبعثون مراد ببرزخ اینجا قبر است زیرا که واقع شده است میان دنیا و آخرت . وقيل بازداشت میان دو چیز چنانچه و رقرآن است بينهما برزخ لا یبغیان . و در اصطلاح شطلوبان برزخ صورت محسوسه مرشد شد که آن مرشد واسطه است میان حق تعالى و مسترشد پس ذا کرار باید که در وقت ذکر صورت مرشد را در نظر خور متصور داود تا از برکت آن بقرب حق تعالى مرشد و خورا و کل کائنات را در هسق حق کم کند . و در اصطلاح سالکان برزخ روح أعظم را گویند و پیر و مرشد را کذا في كشف اللغات و نیز خطی میان دوزخ و بهشت كما في لطائف اللغات . و در اصطلاح حکمای اشرافیان جسم را گویند » .

الأول ويمتد عنها كذلك بالنور المحمدي والحقيقة المحمدية^(١) كذا في لطائف اللغات .

فصل الدال المهملة

(البرد) ضد الحر ، والبرودة ضد الحرارة ، والبارد ضد الحار ، سواء كان بارداً بالقوة أو بالفعل ، ويحىء في لفظ الحرارة (في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة .

(البردة) بالفتحيتين ، رطوبة تغاظ ، وتحتجج في باطن الجفن حتى يكون مائلاً إلى البياض يشبه البردة في الشكل والصلابة ، ولذا سميت بها . وتطلق أيضاً على الثخمة ، يقال : أصل كل داء البردة ، وإنما سميت بها لأنها تبرّد المعدة فلا ينضم الطعام .

(البردية) هي الرطوبة الجلدية .

(الإبردة) بكسر الهمزة وسكون الموحدة وكسر الراء المهملة ، هي : فتور في الجماع من غلبة الرطوبة والبرودة . والهمزة زائدة ، كذا في بحر الجواهر .

(البعد) بالضم وسكون العين المهملة ، ضد القرب .

وهو عند الصوفية : عبارة عن بعد العبد عن المكاشفة والشاهدة ؛ ويحىء في لفظ القرب في (فصل الباء الموحدة من باب القاف) .

وفي عرف العلماء : هو امتداد بين الشيتين لا أقصر منه ، أي لا يوجد بينهما أقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساوياً لذلك الامتداد ، كما في بعد المركز من المحيط ، أو زائداً عليه ، كما في غيره .

وهذا التفسير أولى بما قيل : هو الامتداد الأقصر من الامتدادات المفروضة بين الشيتين ، لأنه لا يشتمل بُعد المركز من المحيط ، فإنه بقدر نصف القطر ، مع أنه ليس أقصر الخطوط الواصلة بينهما .

ثم البعد عند المتكلمين : امتداد موهوم ، ولا شيء محض ، فهو عديم امتداد موهوم مفروض في الجسم ، أو في نفسه ، صالح لأن يشغله الجسم ، وينطبق عليه بُعد الموهوم ، ويسمى خلاً أيضاً .

وعند الحكماء : امتداد موجود ، فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان ، فإنهم قالوا : إذا حلّ الامتداد الموجود في مادة فجسم تعلّمي ، وإن لم يحلّ فخلاء ؛ أي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه ، ويسمى بالبعد المقطوع والفراغ المقطوع .

وبالجملة : البعد عديم ، إما قائم بجسم وهو عرض ، وإما بنفسه وهو جوهر مجرد .

قال السيد السند في حاشية شرح « حكمة العين : إنهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد ، حتى قالوا : إن أقسام الجوهر ستة لا خمسة » وعند النافين

(١) عبارة فارسية في الأصل معناها : « در اصطلاح صوفيه و آنرا جامع نیز گویند مرتبه واحد که معنی اول عبارت از انست و بنور محمدی و حقیقت محمدی نیز معبر میشود » .

للغلاء المنكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد ، أعني الامتداد القائم بالجسم ؛ هذا كل خلاصة ما في حواشي الخيالي .

ويجىء أيضاً في لفظ الخلاء ولفظ المكان .

وأما أهل الهيئة ، فقد خصّوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار ، ولا يطلقونه على بعد أجزاء منطقة البروج عن معدل النهار ؛ فالبعد عندهم قوس من دائرة الميل بين معدل النهار وبين الكواكب من الجانب الأقرب ، سواء كان للكوكب عرض أو لا ؛ وقد يسمى أيضاً بميل الكوكب مجازاً على سبيل التشبيه .

والبعض على أن الكوكب إن كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعداً ، وإن لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلاً أولاً لذلك الكوكب ، بخلاف العرض ، فإنه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج ، كذلك يطلق على بعد أجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني ؛ هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه ، كشرح التذكرة وحاشية الجفميني ، وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي .

[وجاء في « سراج الاستخراج » ، وهو رسالة في استخراج التقويم من زيج « الف ييك » أن البعد هو بعد الجزء أو الساعة عن المكان للمعين مثلاً من البرج أو عن نصف النهار ، وهو نوعان ماضٍ ومستقبل ، أما البعد الماضي فهو البعد عن نصف النهار السابق ،

وأما بعد المستقبل ، فهو البعد عن نصف النهار التالي]^(١) انتهى .

(البعد الأبعد) والبعد الأقرب ، والبعدان الأوسطان ، جميعها مذكورة مشروحة في لفظ النطاق في (فصل القاف من باب النون) .

والبعد الأقرب الوسط : هو الحضيض الأوسط ، والبعد الأبعد الوسط : هو الذروة الوسطى ؛ والبعد الأقرب المقوم : هو الحضيض المرتئي ، والبعد الأبعد المقوم : هو الذروة المرتئية ، كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر .

(البعد السواء) عند أهل العمل من المنجمين ، هو : البعد بين تقويم الشمس والقمر .

(البعد المعدل) عندهم : هو بعد القمر عن الأفق بدرجات المعدل ؛ كذا يُستفاد من توضيح التقويم .

(البعد المضمف) هو : حركة مركز القمر ، ومركز القمر أيضاً ، كذا في شرح التذكرة .

(البعد المقطوع) بالقاء ، وقيل بالقاف ، هو :

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ودر سراج الاستخراج كه رساله ايست در استخراج تقويم از زيج الفه ييك ميگويد بعد دوري جزواست ياساعت ازجاى معين مثلاً از برج ويا از نصف النهار وآن بر دو نوع است ماضى ومستقبل أما بعد ماضى آنست كه ومدى از نصف النهار گذشته باشد وبعد مستقبل آنكه دورى از نصف النهار آينده باعد » .

البعد المجرد الموجود ، ويحىء في لفظ المكان في فصل النون من باب الكاف .

(الأبعاد الثلاثة) هي : الطول والعرض والعمق ، والطول عبارة عن الامتداد الأول المقروض في الجسم ، والعرض عن الامتداد الثاني فيه ، والعمق عن الامتداد الثالث ؛ وإنما عُبِّرَ بالأول والثاني والثالث ليشتمل الجسم المربع ، وقد يعبر عنها بالجهات الثلاث . (بعد الاتصال) يذكر في فصل اللام ، من باب الواو في لفظ الاتصال .

(تبعّد نتيجة) [هو عند البلغاء : وقوع ألقاظ كثيرة معترضة بين المقدمة والنتيجة مثل :

قلت له : يا جميل ، ويا ساحر ، يا من أنت في اللطف أفضل من آلاف من الحور العين ، إن خدك يشبه القمر ، وشفتك تنثر السكر ، وأنت ذو دلال ، فأنعم علىّ بنظرة آخر الأمر من فيض كرمك .

فالمقدمة قلت ، والنتيجة أنعم علىّ بنظرة وما بينهما معترض ^(۱) [كذا في جامع الصنائع .

(البلادة) يحىء في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء المهملة .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد بلغا آنست که میان مقدمه و نتیجه بسیار الفاظ مترض افتد مثاله رباعی :

گفتمی ای ماه روئی دلربائی راستین
کز لطافت بهتری از صد هزارن حور عین
سر وقد خد همچومه شکراب کیک خرام
ازو قور مکرمت آخر بسوی فی بیعت »

فصل الراء

(البتر) يسكون التاء المثناة الفوقانية في اللفظة القطع على ما في الصراح ؛ وقطع الذئب على ما في عروض سيني .

وعند الأطباء : هو القطع في العصب والعروق عرضاً ، ويطلق أيضاً على كشف الجلد عن الشريان وتعليقه بضبارات ^(۱) وشدة كل واحد من طرفيه بخيط إبريسم ، ثم يقطع بنصفين وتوضع عليه الأدوية القاطمة للدم ، كذا في بحر الجواهر .

وعند أهل العروض ، هو : اجتماع الحذف والقطع ؛ والحذف : إسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء ، والقطع : إسقاط ساكن الوند المجموع وتسكين متعرجه ، كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي [لكن في عروض سيني : البتر اجتماع للقطع والحذف والجزء الذي يقع فيه البتر يسمى أبتر ، فتحذف عيلن من مفاعيلن على سبيل القطع ، وتحذف الألف على سبيل الحذف وتسكن الفاء فتصير مف ووزنها فع ، ويسمى ذلك بترأ واللفظ أبتر ^(۲) انتهى ، ولا يخفى

(۱) في ل و د : بنارات ، وفي القاموس : التضيير الجمع وشدة تلزيز العظام .

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« لیکن در عروض سینی گوید بتر در اصطلاح اجتماع و خرم است و رکنی که در و بتر واقع شود آنرا بتر گویند چون از مفاعیلن عیلن را بجهت بیتدا زند و الف را بخرم و فارا ساکن سازند مف شود و بجای او فع نهند که دو حرف اول میزانشب پس این عمل را بتر خوانند و فع را چون از مفاعیلن بگیرند ابتر گویند »

ما في العبارتين من التخالف ، فبناءه ، إما على تخالف اصطلاحى عروض أهل العرب والعجم أو على أن للبتري معنيين .

(البُتْرية) بضم الموحدة ، والتاء^(١) هي فرقة من الزيدية أصحاب بقر الثوى ، ويحىء في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاى المعجمة .

(البثور) بالثاء المثناة جمع البثر والبثرة بفتح الموحدة وسكون المثناة ، وهي عند الأطباء الأورام الصفار ؛ فمنها دموية كالشرى^(٢) ، ومنها صفراوية كالنملة والجمرة والنار الفارسية ، ومنها سوداوية كالجرب السوداوى والثآليل والسامير ، ومنها بلفمية كالشرى البلفمى ، ومنها مائية كالنقاطات ، ومنها ريحية كالنفاخات ، كذا في الموجز وبحر الجواهر .

(البَحْر) [بالفتح وسكون الحاء المهملة الماء الكثير أو الملح فقط ، وفي اصطلاح العروضيين : هو الكلام الموزون المقفى الذى يشتمل على نوع من الشعر ، وجاء في جامع الصنائع ، أن البحر اسم جنس تندرج تحته أنواع ، والبحر في أصل اللغة شق في الأرض يجرى فيه الماء وتعيش فيه حيوانات مختلفة الأنواع ، ولذلك يسمى البحر .

ويطلق على وزن الشعر بحر أيضاً لأنه كالأصل

للفروع ، لأن البحر مركب من أركان والأركان من أصول والأصول ثلاثة : سبب ووتد وفاصلة ، كما بينا ذلك في موضع كل منها .

وإذا تكررت في البحر تفعيلة واحدة كان بحراً مفرداً ، وإذا تكررت تفعيلتان أو أكثر كان بحراً مركباً ، وجملة البحور سواء كانت مفردة أو مركبة تسعة عشر بحراً هي : الطويل والمديد والبسيط والوافر والكامل والمهزج والرجز والرمل والمنسرح والمضارع والمقتضب والمجثث والسريع والجديد والقريب والخفيف والمشاكل والمتقارب والمتداول ، والبحور الخمسة الأولى وهي : الطويل والمديد والبسيط والوافر والكامل خاصة بالعرب ، ولم يكثر الفرس من النظم فيها لأنها تبدو غير مستساغة لهم .

وثلاثة بحور خاصة بالفرس ينظم العرب شعراً فيها وهي : الجديد والقريب والمشاكل .

والبحور الأحد عشر الأخرى مشتركة بين العرب والفرس .

والبحر المركب من أربعة تفاعيل يسمى مربعاً ، والمركب من ست يسمى مسدساً ، والمركب من ثمانية يسمى مشعناً ، والبحر الخالى من الزحاف يسمى سالماً ، أما الذى فيه زحاف فيسمى غير سالم .

وينبغى أن يعلم أن التفعيلة تؤخذ مما هو في دائرة بحرهما ، كأن تؤخذ مفاعيل من مفاعيلين لا من مستفعلن ، وفي عروض سيبى أن بحر الرجز تتكرر فيه مفاعيل ست مرات ، كما تتكرر ثمانى مرات

(١) في الأصول الياء وانظر شرح للواقف ٤٨٨/٢

(٢) في القاموس : شرى الله فلانا أصابه بيلة الشرى ، وهي بثور صفار حمر حكاكة مكربة تحدث دفعة غالباً وتشتد ليلاً ليخار حار بثور في البدن دفعة .

فی بحر الهزج ، وزاد صاحب جامع الصنائع بحراً علی
البحور التسعة عشر یسمى الأفضل^(۱) .

(۱) عبارة فارسية فی الأصل نصها :

« در لغت دریا ست و در اصطلاح اهل عروض
هر طائفه و پاره از کلام موزون که مشتمل است بر
نوع شعر — کذا فی عروض سینی — و در جامع
الصنائع آورده که بحر اسم جنس است که در تحت او
انواع است و بحر در اصل لغت شکا فی است درز مین
موضع آب صیدانات مختلفة الأنواع و دریا را بدین
سبب بحر گویند و وزن شعر را نیز بدین سبب بحر
گویند که در تحت هر یکی از آن اصول فروع
بسیار است . بدانکه بحر مرکب است از ارکان
و ارکان از اصول . و اصول سه اند سبب و وتد و فاصله
چنانچه هر یک در موضع خود مسطور است و بحر مکه
از تکرار یک رکن حاصل شود آنرا بحر مفرد گویند
و بحر مکه از تکرار دورکن یا زیاده حاصل آید آنرا بحر
مرکب گویند و جمله بهر مفرد و مرکب نوازده است .
طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل و هزج و رجز و رمل
و منسرح و مضارع و مقتضب و مجتث و سریع و جدید
و قریب و خفیف و مشاکل و متقارب و متدارک ، و ازین
نوازده بحر پنج بحر اول یعنی طویل و مدید و بسیط
و وافر و کامل خاصه عرب است و عجم درین بحر شعر
کمتر گویند بجهت آنکه نامطبوع میباشد و سه بحر خاصه
عجم است که در آن عرب شعر نگویند و آن جدید
و قریب و مشاکل است و یازده بحر دیگر مشترک
اند میان عرب و عجم و نیز بحر مکه مرکب است از چهار
ارکان آنرا مربع گویند و بحر مکه مرکب است از شش
ارکان آنرا سدس نامند و بحر مکه مرکب است از
هشت ارکان آنرا ثمنین خوانند و نیز بحر مکه دوری
زحاف نباعد آنرا سالم گویند و بحر مکه دوری زحاف
نباعد آنرا غیر سالم گویند . و باید دانست که چون یک
وزن را از رو بحر میتوان داشت از بحر مکه آسان =

(جمع البحرین) [عبارة عن التقاء بحر فارس
ببحر الروم .

و فی اصطلاح الصوفیة : هو قاب قوسین ، لاجتماع
بحری الوجوب والإمكان ، وهو النور الحمدي ،
صلى الله على محمد وآله وسلم .

وقیل : هو عبارة عن جميع الوجود باعتبار اجتماع
الأسماء الإلهية والحقائق السكونية فيه ، كما اجتمعت
الشجرة فی النواة^(۱) ، کذا فی لطائف اللغات .

(البحران) بالضم ، هو لفظ يوناني معرب ،
وهو فی لغة اليونان : الفصل فی الخطاب أى الخطاب
الذى يكون به الفصل بين الخصمين ، أعنى
الطبيعة والمرض .

قال جالینوس : هو الحكم الحاصل ، لأنه به
يكون انفصال حكم للمرض ، إما إلى الصحة ، وإما
إلى العطب .

وعند الأطباء : هو ما يلزم من ذلك الفصل ،

= گرفته شود اعتبار باید نمود مثلاً آخر مفاعیل از
مفاعیل آسانست از آخذ او از مستعلن و ازین جهت
شش مفاعیل را در رجز آورده شد و هشت مفاعیل را
در هزج آورده شد کذا فی عروض سینی . و صاحب
جمع الصنائع برین نوازده بحر مکه بحر زیاده ساخته
و مسمى بأفضل نحوه .

(۱) عبارة فارسية فی الأصل نصها :

« عبارت است از ملتقای بحر فارس و روم و در
اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت
اجتماع بحرین وجوب و امکان و آن نور محمدی است صلی
الله علیه و آله و سلم و قیل عبارت است از جمیع وجود
باعتبار اجتماع اسماء الهیة و حقائق کونیة درو چنانچه
شجر در نواة .

وهو تغير عظيم يحدث في المرض دفعة إلى الصحة أو إلى العطب .

وذلك التغير يكون على ثمانية أصناف :

الأول : التغير الذي يكون دفعة إلى الصحة ، ويقال له ، البحران الحمود : والبحران الكامل ، والبحران الجيد .

والثاني : الذي يكون إلى العطب دفعة ، ويقال له البحران الرديء .

والثالث : الذي يكون في مدة طويلة إلى الصحة ، ويقال له : التحلل .

والرابع : الذي يكون في مدة طويلة إلى العطب ، ويقال له : الذوبان والذبول .

ويقال لهذه الأصناف الأربعة : البحارين التامة ، إما الجيدة وإما الرديئة .

والخامس : الذي يكون دفعة إلى حال أصلح ، ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى إلى الصحة .

والسادس : الذي يكون دفعة إلى حال أردأ ، ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى إلى الهلاك .

والسابع : الذي يكون قليلاً قليلاً إلى حال أصلح ، ثم يؤول إلى الصحة دفعة .

والثامن : الذي يكون قليلاً قليلاً إلى حال أردأ ، ثم يؤول إلى الهلاك دفعة .

ويقال : لهذه الأصناف الأربعة الأخيرة لما فيه من تغير دفعي : بحارين مركبة ، إما جيدة ناقصة ، وإما رديئة ناقصة .

وبحران الانتقال : هو أن تدفع الطبيعة المرض

عن القلب ، والأعضاء الشريفة ، إلى بعض الأعضاء الخسيسة .

والبحران التام : ما ينتفض به المرض ، سواء كان باستفراغ ، أو بانتقال ، كذا في بحر الجواهر وغيره .

والأيام الباحورية : هي الأيام التي يقع فيها البحران ؛ وقولهم : يوم باحوري على غير قياس ، فكأنه منسوب إلى باحور ، وهو شدة الحر في تموز ، وجميع ذلك مولد ؛ كذا قال الجوهري .

(البُخَار) بالضم والخاء المعجمة عند الحكماء ، جسم مركب من أجزاء مائية وهوائية ؛ والدخان مركب من أجزاء أرضية ونارية ، وهوائية ؛ والغبار مركب من أجزاء أرضية وهوائية ؛ قالوا : الحرارة إذا أثرت تأثيراً تاماً في المياه أو الأراضي الرطبة تحللت منها ، وتصلبت أجزاء هوائية تمازجها أجزاء مائية بحيث لا يتميز شيء منهما عن الآخر في الحس لصفوها ، ويسمى المركب منها بخاراً ؛ وإن أثرت في الأراضي اليابسة تحللت منها وتصلبت أجزاء نارية تغالطها أجزاء أرضية بحيث لا يتميز شيء منهما عن الآخر في الحس ويسمى المركب منها دخاناً ، وإن لم يكن أسود ، هذا هو المشهور .

وذكر بعض المحققين : أن الحرارة إذا أثرت في المياه أحالت بالنسخين بعضها أجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالأجزاء اللطيفة المائية ، فهذه المتصاعدات معاً تسمى بخاراً ؛ وإذا أثرت في الأراضي الغائرة لليابسة أحدثت هناك أجزاء نارية ، فإذا

صادفت تلك الأجزاء النارية أجساماً قابلة للاحتراق
تشبنت بها وأحدثت منها أجزاء هوائية متصاعدة
مختلطة بأجزاء أرضية لطيفة منفصلة من تلك
الأجسام ؛ فهذه الأجزاء الهوائية المختلطة بالأجزاء
الأرضية هي الدخان ، وإن لم يكن أسود ، كما هو
المسمى به عند العامة .

وعلى كل تقدير كل من البخار ، والدخان يُرى
شيئاً آخر غير الأجزاء التي تركبا منها لعدم تمييزها
في الحس وإيسا في الحقيقة شيئاً آخر غيرها ، على
ما زعمه بعضهم ، كذا في شرح التذكرة لمبد
العلی البرجندي .

وعلى هذا إذا عملت الحرارة في الرطب واليابس
كحرارة أبداننا ، فإن فيها من الأخلاط الرطبة
واليابسة ، فما ارتفع منها إما بخار دخاني ، وذلك
إذا غلبت الأجزاء الأرضية على الأجزاء المائية ، وإما
بخار غير دخاني ، وذلك إذا غلبت الأجزاء المائية
على الأجزاء الأرضية ؛ ومن الثاني يتولد الوسخ
والعرق ونحوهما ، ومن الأول الشعر ؛ كذا في بحر
الجواهر .

وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان أيضاً
[كما في كتاب دانش نامه ، وقد يعملون البخار
قسمين مبتل وجاف ، ويقصدون بالبخار الجاف
الدخان ، وبالبخار المبتل الجسم للركب من أجزاء
هوائية ومائية^(١) انتهى] ، ولا يبعد أن يكون على

هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من أن
البخار الدخاني^(١) إذا صعد إلى فوق وحصل منه
لزوجة دهنية ، ثم عرض له برودة فإنه يصير حجراً ،
أو حديداً وسقط إلى الأرض .

(الأبرار) بفتح الألف وبالراء المهملة بمعنى
[المتقين]^(٢) وفي اصطلاح السالكين : يرادف
الأخيار على ما يحىء في فصل الرأء المهملة من الخاء
المعجمة ، وقيل : يرادف الأبدال على ما يحىء في فصل
اللام من هذا الباب .

(الأبرار) بالزاي المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء
وكذا التوابل ، إلا أن الأبرار تستعمل في الأشياء
الرطبة واليابسة ، والتوابل في اليابسة ، كذا في
بحر الجواهر .

(البواسير) عند الأطباء : هي زيادة تنبت على
أفواء العروق التي في المقعدة من دم سوداوى غليظ .

وينقسم إلى ثلولية يشبه الثلول الصغير ، وعينية
وهي عريضة مدورة لونها أرجواني ، وإلى ناتئة أى
ظاهرة ، وإلى غائرة أى كامنة .

والبواسير في الأنف هي لحوم زائدة تنبت ، وربما
كانت رغوّة بيضاء لا وجم معها ، وهذا أسهل
علاجاً ؛ وربما كانت حمراء شديدة الوجع وهذا أصعب
علاجاً ، ومفردها باسور ، ولذلك يقال للدواء
المستعمل فيه : باسورى .

== واز بخار خشك و خان مراد دارند واز بخار تر
جسمى مركب از اجزاء هوائية ومالية مراد دراند .

(١) في ل و د : الدخان .

(٢) نيكوکاران .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« كاهى بخار را دو قسم سازند تر و خشك »

وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ وشقاق في وسطها ويقال له بواسير الشفة ، كذا في بحر الجواهر ، والأقسرائى .

(المباشرة) في اللغة الجماع والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي أن يماس أحد الفرجين من الزوجين الآخر ، متجردين مع انتشار الآلة ، بلا التقاء الختانين ؛ ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل التجرد والانتشار ، وهي من نواقض الوضوء ، ولا تكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الأكثرين ، كذا في جامع الرموز^(١) .

والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلا وسط ، قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة ، وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فإن حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليداً .

اعلم أن التوليد إنما أثبتته المعتزلة لأنهم لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً ، وأيضاً رأوا أن الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم ، وإن لم يقصدوا إليه فلم يمكنهم إسناد الفعل المركب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد ، قالوا بالتوليد ، وهذا باطل عند الأشاعرة لاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء عندهم .

(البشرية) هي فرقة من المعتزلة أتباع بشر بن المعتز ، كان من أفاضل علماء المعتزلة ؛ وهو الذي أحدث القول بالتوليد .

قالوا : الأعراض يجوز أن تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير ، كما إذا كان أسبابها من فعله .

(١) جامع الرموز ١ / ٣٨ .

وقالوا : القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات .

وقالوا : الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ، ولو عذبه لكان ظلماً ، لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك ، بل يجب أن يقال : ولو عذبه لكان الطفل بالفناء ، عاقلاً ، عاصياً ، مستحقاً للعقاب .

وفيه تناقض ، إذ حاصله : أن الله تعالى يقدر على الظلم ، ولو ظلم لكان عادلاً ، كذا في شرح المواقف^(١) .

(البشارة) كل خبر صدق تغير به بشرة الوجه ، ويستعمل في الخير والشر ، وفي الخير أغلب . كذا في تعريفات^(٢) السيد الجرجاني .

(البصر) بفتح اللوحدة والصاد المهملة [الرؤية]^(٣) .

وهو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبين الجوفيين النابتين من غور البطنين الأقدمين من الدماغ ، يتيمان النابت منهما يساراً ، ويتيامر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا^(٤) ويتقاطعا^(٥) ويصير تجويفهما واحداً ، ثم يتفرقان ، وينفذ الثابت يمينا إلى الحدة اليمنى ، والثابت يساراً إلى الحدة اليسرى ، فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة ويسمى بمجمع النور .

(١) شرح المواقف ٢ / ٤٨١ .

(٢) التعريفات ٢٠ .

(٣) « بينائى » .

(٤) في الأصول يلتقيان .

(٥) ويتقاطعان : لم يرد في م .

وسبب تجويفهما الاحتياج إلى كثرة الروح الحاملة
للقوة الباصرة بخلاف باقي الحواس الظاهرة .

ومدركاتها تسمى مبصرات ، والبصر بالذات هو
الضوء واللون ، وأما ما سواهما من الأشكال والصغر
والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطة .

واختلفوا في الأطراف ، أى النقطة والخط ،
والسطح ، فقيل : هى أيضا مبصرة بالذات ،
وقيل بالواسطة .

وليس المراد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف إحصاره
على إحصار غيره ، وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف إحصاره
على إحصار غيره حتى يرد أن المدرك بالذات
هو الضوء لا غير إذ اللون مرئى بواسطة الضوء ، بل
المراد بالمرئى بالذات ، وبالعرض أن يكون هناك رؤية
واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشئ
آخر ، فيكون الشئ الآخر مرئياً ثانياً ، وبالعرض
والأول مرئياً أول بالذات ، على قياس قيام الحركة
بالسفينه وراكبها .

ونحن إذا رأينا لوناً مضيئاً فهناك رؤيتان :

إحداهما متعلقة بالضوء أولاً وبالذات .

والأخرى متعلقة باللون كذلك ، وإن كانت
هذه الأخرى مشروطة بالرؤية الأولى ، ولهذا
انكشف كل منهما عند الحس انكشافاً تاماً بخلاف
ما عداهما ، فإنها لا تتعلق بشئ منها رؤية ابتداء ،
بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداءً تتعلق^(١) هى
بعينها ثانياً بمقداره . وشكله وغيرهما ، فهى مرئية

(١) فى د : متعلق .

بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ، ولهذا لم تنكشف
انكشاف الضوء واللون عند الحس .

ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات جعلها مرئية
برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون .

قائدة : اختلف الحكماء فى كيفية الإبصار ؛
والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة :

المذهب الأول : وهو مذهب الرياضيين أنه يخرج
من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط متحقق ،
رأسه بلى العين وقاعدته بلى المبصر ؛ والإدراك التام
إنما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط .
ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة :

الأول : أن ذلك المخروط مصمت .

الثانى : أنه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هى
أجسام دقاق قد اجتمع أطرافها عند مركز البصر
وامتدت متفرقة إلى المبصر ، فما وقع عليه أطراف تلك
الخطوط أدركه البصر ، وما وقع بينها لا يدركه ،
ولذلك تخفى على البصر الأجزاء التى فى غاية الصغر
كالمسامات .

الثالث : أنه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق
كأنه خط مستقيم ينتهى إلى المبصر ثم يتحرك على
سطحه حركة سريعة جداً فى طول المرئى وعرضه ،
فيحصل الإدراك .

واحتجوا بأن الإنسان إذا رأى وجهه فى المرآة
فليس ذلك لانطباع صورته فيها وإلا كانت منعقدة
فى موضع منها ، ولم تختلف باختلاف أمكنة الرأى
من الجوانب بل لأن للشعاع خرج من العين إلى المرآة
ثم انعكس بصقاتها إلى الوجه ، ألا يرى أنه إذا قرب

الوجه إليها يتخيل أن صورته مرتسمة في سطحها ،
وإذا بعد عنها توهم أنها غائرة فيها مع علمنا بأن المرآة
ليس فيها غور بذلك المقدار .

والمذهب الثاني : هو مذهب أرسطو وأتباعه من
الطبيعيين أنه إنما يحصل بانعكاس صورة المرئي يتوسط
الهواء المشف إلى الرطوبة الجليدية التي في العين ،
وانطباعها في جزء منها ، وذلك الجزء زاوية رأس
مخروط ، متوهم ، لا وجود له أصلاً ، وقاعدته سطح
المرئي ، ورأسه عند الباصرة ، ولذلك يرى القريب
أعظم من البعيد لأن الوتر الواحد كلما قرب من النقطة
التي خرج منها إليه خطان مستقيمان محيطان بزوايا ، كان
أقصر ساقاً فأوتر عند تلك النقطة زاوية أعظم ، وكلما بعد
عنها كان أطول ساقاً فأوتر عندها زاوية أصغر ، والنفس
إنما تدرك الأصفر والكبر في المرئي باعتبار تلك
الزوايا ، فإنها إذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من
الجليدية فيها صغيراً فيرتسم فيه صورة المرئي فيرى
صغيراً ، وإذا كانت كثيرة كان الجزء الواقع فيها
كبيراً فيرتسم صورته فيها فيرى كبيراً ؛ وهذا
إنما يستقيم إذا جعل الزوايا موضعاً للإبصار
كما ذهبنا ؛ وأما إذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما
يتقضي القول بخروج الشعاع فيجب أن يرى كما هو
سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة
أو غير ضيقة ؛ هكذا قالوا .

وفيه بحث ، إذ ليس الإبصار حاصلًا بمجرد القاعدة
بل الرأس المخروط فيه مدخل أيضاً ، فجاز أن يتفاوت
حاصل المرئي صغيراً وكبيراً بتفاوت رأسه دقة وغلظاً ؛
ثم إنهم لا يريدون بالانطباع المذكور أن الصورة

منفصلة من البصر إلى الرطوبة الجليدية بل المراد به
أن الصورة إنما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب
الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر
تعليل هذا ، وذلك لأن الإبصار ليس بمجرد الانطباع
المذكور وإلا لزم رؤية الشيء شيئين بسبب انطباعه
في جليدتي العينين ، بل لا بد مع ذلك من تأدى
الشبح في العصبيتين المخوفتين إلى ملتقاهما بواسطة الروح
التي فيهما ومنه إلى الحس المشترك ، والمراد من التأدية
أن انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب
الصورة على الملتقى ، وفيضانها عليه معد لفيضانها على
الحس المشترك .

والمذهب الثالث : هو مذهب طائفة من الحكماء ،
وهو أن الإبصار ليس بخروج الشعاع ، ولا بالانطباع
بل بأن الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة
للأبصار .

وهذا المذهب في حكم المذهب الأول لأنه مبني
على الشعاع .

قال الإمام الرازي : إنا نعلم بالضرورة أن العين
على صفرها لا يمكن أن يحيل^(١) نصف كرة العالم
إلى كفيتهما ، ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرتيه
ولا أن يدخل فيها صورة نصفه ، فالمذاهب الثلاثة
باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل .

ومن المحتمل أن يقال : الإبصار شعور مخصوص
وذلك الشعور حالة إضافية ، فتي كانت الحاسة سليمة

(١) في ل و د : يحيل .

وسائر الشروط حاصلة ، والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الإضافة من غير أن يخرج عن عينه جسم أو ينقطع فيها صورة فليس يلزم من إبطال الشعاع أو الانطباع صحة الآخر إذ ليسا على طرفي النقيض ، انتهى .

وملخصه على ما قيل : أنه إذا قابل المرئى على الرأى على وجه مخصوص ، خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة .

قائدة : قال الفلاسفة ، وتبعهم المعتزلة : إن الإبصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها وهي سبعة :
الأول : المقابلة .

والثاني : عدم البعد المفرط .

والثالث : عدم القرب المفرط فإن المبصر إذا قرب من البصر جدا بطل الإبصار .

والرابع : عدم الصغر المفرط .

والخامس : عدم الحجاب الكثيف^(١) بين الرأى والمرئى .

والسادس : كون المرئى مضيئاً إما من ذاته أو من غيره .

والسابع : كونه كثيفاً ، أى مانعاً للشعاع من النفوذ فيه .

وما قيل من أنه قد يضاف إلى هذه السبعة ثلاثة أخرى هي سلامة الحاسة ، والقصد إلى الإحساس ،

وتوسط الشفاف بين الرأى والمرئى ففيه أن هذا الأخير يغنى عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الأولين لا بد أن يعدّا من الشروط فالحق أن الشروط تسعة . والأشاعة ينكرونها ، ويقولون لا تسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط ، فإننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً ، وما ذلك إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون بعض مع تساوى السكل في حصول الشرائط .

قائدة : أجمعت الأئمة من الأشاعرة على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلاً ، واختلفوا في جوازها سمياً في الدنيا ، فأثبتته البعض ونفاه آخرون .

وهل يجوز أن يرى في المنام ، فقيل : لا ، وقيل : نعم ، والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤية حقيقة .

ولا خلاف بيننا وبين مفاخر الأشاعرة في أنه تعالى يرى ذاته ، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذوى الحواس ، واختلفوا في رؤيته لذاته ، قال الإمام الرازى : الأمة في وقوع الرؤية على قولين ، الأول : يصح ، ويرى : والثانى لا يصح ولا يرى .

(بصر الحق) قال الصوفية : بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته ، فله سبحانه وتعالى عبارة عن ذاته ، باعتبار مدى غاية علمه^(١) لأنه بذاته يبصر ، ولا تمدد في ذاته ، فحل علمه محل بصره ، وهما صفتان ، وإن كانا بالحقيقة

(١) في لود بالكثيف .

(١) في مدى علمه .

شيئاً واحداً ، فليس المراد ببصره إلا تجلّي علمه له في المشهد العياني ، وليس المراد بعلمه إلا الإدراك بنظره له في العالم العيني ، فهو يرى ذاته بذاته ، ويرى مخلوقاته أيضاً بذاته ، فرؤياه لذاته عين رؤياه لمخلوقاته ، لأن البصر وصف واحد ، وليس الفرق إلا في المرئى ، فهو سبحانه لا يزال يبصر الأشياء لكنه لا ينظر إلى شيء واحد إلا إذا شاء ، فالأشياء غير محبوبة عنه أبداً ولكن لا يوقع نظره على شيء إلا إذا شاء ذلك ، ومن هذا القبيل قوله عليه السلام : « إن لله كذا وكذا نظرة إلى القلب في كل يوم » ؛ وقوله تعالى : (ولا ينظرُ إليهم)^(١) الآية ، ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة عن الرحمة الإلهية التي رحم بها من قرّبه إليها بخلاف النظر الذي له إلى القلب فإنه على ما ورد من النبي عليه الصلاة والسلام ، وليس هذا الأمر مخصوصاً في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الأوصاف ، ألا ترى إلى قوله تعالى : (ولنبلوَنكم حتى نعلم المجاهدين منكم)^(٢) ولا نظن أنه يجهلهم قبل الابتلاء ، تعالى الله عن ذلك .

وكذلك في النظر فهو لا يفقد القلب الذي ينظر إليه كل يوم كذا وكذا نظرة ، لكن تحت ذلك أسراراً لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه ، فمن عرف فليزِم ، ومن ذهب إلى التأويل فإنه لابد أن يقع في

نوع من التعطيل فانهم ؛ كذا في الإنسان الكامل^(١) .

والمتكلمون اختلفوا فيه ، فقليل : هو نفس العلم ، وقيل : زائد عليه ، وقيل بعدم الوقوف بحقيقته ، ويجيء في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهمة .

(البصيرة) هي قوة للقلب منورة بنور القدس ، تُرى بها حقائق الأشياء وبواطنها ، بمثابة البصر للنفس الذي تُرى به صور الأشياء وظواهرها .

وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية ، وأما إذا تنوّرت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكماء القوة القدسية ، كذا في اصطلاحات الصوفية لكّال الدين أبي الغنائم^(٢) .

(البقرة) كناية عن النفس إذا استعدّت للرياضة وبدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيانها ، كما يكنى عنها بالكبش قبل ذلك ، وبالبدانة بعد الأخذ في السلوك ، كذا في اصطلاحات الصوفية^(٣) .

(البكر) بكسر الموحدة وسكون الكاف لغة : امرأة لم تلد ثم مُنمّيت التي لم تفتض اعتباراً بالثيب لتقدمها عليها كما في المفردات .

وشرعاً : اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما في المبسوط ، وقيل : لم تجمّع بنكاح ولا غيره ، وهذا قولها ، والأول قوله ؛ والصحيح أن الأول قول الكل

(١) الإنسان الكامل ١٥ / ٨٨ .

(٢) اصطلاحات الصوفية ق ٤٧ ب .

(٣) اصطلاحات الصوفية ق ٤٨ ا .

(١) ٧٧ آل عمران ٣ .

(٢) ٣١ محمد ٤٧ .

كما في الظهيرة ؛ وذكر في المغرب^(١) أنه يقع على الذي لم يدخل بامرأة ، كذا في جامع الرموز في فصل نفذ نكاح حرة .

(البهر) بالضم كقفل ، عند الأطباء هو الربو وضيق النفس ، ويجيء بيانه في فصل الواو من باب الراء المهملة في لفظ الربو .

فصل الزاي^(٢) المعجمة

(البراز) بالراء المهملة ، قال المسيحي : هو مشتق مما يبرز من الفضلات ، ثم خص في عرف الطب بما يبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالمخرج ، وصاحب الخلاص أورده في الباء المكسورة ، والحمود الشيباني في المفتوحة ؛ كذا في بحر الجواهر .
(الإبراز) بكسر الهمزة لغة : هو الإظهار .

وعند النحاة : هو الإتيان بالضمير البارز ؛ والبارز هو ما يلغظ به ، على ما يجيء في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من الضاد المعجمة .

(إبراز اللفظين) [هو عند البلغاء أن يستعمل الشاعر لفظاً مشتركاً في الربط ، بحيث يفهم من التركيب معنيان : معنى محبوس ، وآخر مقبول ظاهر مثل :
أزيمنت يم آمد جونار راند منار

وزجودت جود جون ماء از غمام

(١) عبارة للمغرب البكر : خلاف التيب ويقعان على الرجل والمرأة . للمغرب ٤٤ .
(٢) في الأصول : الراء .

بدا في يمينك يم كالنار في المنار ، وبدامن وجودك جود كالقمر في الغمام ، فالمعنى المحبوس في يمينك يم وفي المنار نار وفي الوجود جود ومن الغمام قمر ، والمعنى المقبول ظاهر^(١) كذا في جامع الصنائع .

(الابتزاز) [بزاي معجمة ، هي عند المنجمين عبارة عن تزوين الكواكب بالقوة الذاتية والعرضية في صورة الطالع ويسمى الكواكب حينذاك مبتزاً ، وأقوى الكواكب هو ما كان صاحب الطالع أو صاحب شرف الطالع في الطالع أو أرباب الخطوط الأخرى في الطالع أو صاحب العاشر في العاشر أو صاحب شرف العاشر فيه أو صاحب الحادي عشر أو صاحب الشرف فيه وهكذا في الخامس أو السابع أو التاسع أو الثالث ، وأما إذا كان للكوكب قوى ذاتية وكان ساقطاً من الطالع فإن له أثراً أيضاً ، وأما إذا كانت هناك بضعة كواكب تستحق الابتزاز فإنهم يقدمون الأقوى منها ويعملون الكواكب الأخرى شريكة له ، ويكون مدار الأحكام الكلية للطالع على الكواكب المبتز ثم على المستولى ثم على صاحب الطالع

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد بلفاست آنست كه شاعر لفظ مشترك را در ربط بر غطی آرد كه از تركيب يك معنى محبس ودوم مقبول مفهوم شود .

مثاله . شعر :

أزيمنت يم پديد آمر چونارا ندر منار
واز وجودت خود پيدا لشت چون ماء از غمام
معنى محبوس در يمين يم ودر منار نار ودر وجود
جود راز غمام ماء ومعنى مقبول ظاهر است » .

فصل السین المهملة

(البَيْهَسِيَّةُ) ^(۱) هي ، فرقة من الخوارج ، أصحاب بيهس ، بن الهيصم بن جابر .

قالوا : الإيمان هو ، الإقرار ، والعلم بالله ، وبما جاء به الرسول ، فمن وقع فيما لا يعرف أحلال أم حرام ، فهو كافر لوجوب الفحص عليه ، حتى يعلم الحق .

وقيل : لا يكفر حتى يُرفع أمره إلى الإمام فيحدثه وكل ما ليس فيه حدث فهو مفسور .

وقيل : لأحرام إلا ما في قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم - الآية) ^(۲) .

= بود که چند کواکب شایسته ابتزازیت باشند و قوتیرا مقدم وارند و دیگرانرا شریک اودارند و مدار احکام کلی طالع بر مبتز است پس بر مستولی پس بر صاحب طالع اگرچه ساقط بود پس بر کواکب غریب که ناظر بود . این در شجره گفته .

و در کفایة التعلیم میگوید ابتزاز بودن کواکبی است در قوتیرین بیت از بیتها طالع یا نظر او بطالع و نظر اکثر کواکب بدو و قوتیرین بیتها بیت طالع پس دم پس یازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سیوم در قوت مدخلی نیست و چهار دیگر ساقط اند و از ثوابت هر که با درجه و طالع بر آید یا با درجه عاشر میان آسمان باشند او مبتز باشند و اگر کواکبی در پنجم یا نهم یا چهارم باشند مبتز پیود تا قوی حال نبود به بیت یا شرف یا بنظر اکثر کواکب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نگردد چرا که خا حیث ابتزاز قوت است در مکان خود و نظر اکثر کواکب بدو چنانکه خا حیث استیلاء خط کواکب است و نظر اوبدان مکان »

(۱) فی الأصول بالشین ، وما نقلناه من شرح للواقف .

(۲) ۱۴۰ الانعام ۶ .

إذا كان ساقطاً ثم على الكواكب الغريب الذي يكون ناظراً ، كذا في الشجرة . وجاء في كفاية العليم : الابتزاز كوكب في أقوى بيت من بيوت الطالع أو نظر أو بطالع ، ونظر أكثر الكواكب إليه ، وأقوى البيوت بيت الطالع ثم العاشر ثم الحادي عشر ثم السابع عشر ثم التاسع ثم الرابع ثم الخامس ، وليس للثالث دخل في القوة ، والأربعة الأخرى ساقطة ، ومن الثابت أن كل ما يظهر في درجة الطالع أو درجة العاشر يكون وسط السماء أو مبتزاً ، وإذا كان كوكب في الخامس أو التاسع أو الرابع فإنه لا يكون مبتزاً حتى لا يكون قوى الحال بالنسبة إلى البيت أو الشرف أو إلى نظر أكثر الكواكب إليه ، والرابع المحترق لا يكون مبتزاً أبداً ، لماذا ؟ لأن خاصية الابتزاز قوة في مكانه ونظر أكثر الكواكب إليه كخاصية استيلاء خط الكواكب ونظره إلى ذلك المكان ^(۱) .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« بزای معجزة نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن کواکب بقوتهای ذاتی و عرضی در صورت طالع و آن کواکب را مبتز گویند و قوتیرمه آن بود که طالع در طالع بود یا صاحب شرف طالع در طالع بود یا ارباب خطوط دیگر در طالع بود یا صاحب عاشر در عاشر بود یا صاحب شرف عاشر در وی بود یا صاحب حادی عشر یا صاحب شرف در وی بود تا همچنین در خامس یا سابع یا ناسع یا ثالث . و اما اگر کواکبی قوتی ذاتی دارد و از طالع ساقط بود از او هم باشد اما وقتی =

وقيل : إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا .

وقالوا : الأطفال كآبائهم ، إيماناً وكفراً .

وقيل ^(١) : السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل ، بخلاف السكر من شراب حرام .

وقيل : السكر مع الكبيرة كفر .

ووافقوا القدرية في إسناد أفعال العباد إليهم ؛ كذا في شرح المواقف ^(٢) .

فصل الشين المعجمة

(البرش) بفتح الباء والراء المهملة ، هي : نقاط صفار سود ، أكثر ما تعرض في الوجه ، وربما كانت إلى حمرة وكودة ، كذا في بحر الجواهر .

فصل الصاد المهملة

(البرص) بالفتح وسكون ^(٣) المهملة ، عند الأطباء ، بياض يظهر في ظاهر الجلد وينور ، فإن كان في سائر الأعضاء حتى يصير لون البدن كله أبيض ، يقال له حينئذ المنتشر .

والبرص الأسود ، يسمى بالقوباء أيضاً سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة ، كذا في بحر الجواهر .

وقائدة قيد : يقور ، الاحتراز عن البهق الأبيض ، على ما يدل عليه كلام الموجز والأقسرائي ، وحاصلهما : أن الفرق بين البهق والبرص الأبيضين أن البهق يكون في سطح الجلد ، ولا يكون له غور ، إذ المادة فيه أرق ، والقوة الدافعة أقوى ، فدفعت إلى السطح بخلاف البرص ، فإنه يكون نافذاً في الجلد واللحم ، بسبب أن المادة فيه أغلظ والدافعة فيه ضعيفة فارتكبت في الباطن ، وأفسدت مزاج ما نفذ فيه ، وأحالت الغذاء الذي يجيء إليها إلى طبعها ، وإن كان أجود غذاء .

والفرق بين البهق والبرص الأسودين ليس من جهة الغور وعدمه ، بل من جهة أخرى ، وهي أن البرص الأسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة ، وتفليس كما يكون للسك ، وتكونه من سوداوية لسرايتها العضو فأثرت تأثيراً قوياً ، أقوى من تغير لونه ، وهو من مقدمات الجذام .

فصل الضاد المعجمة

(البياض) بالفتح والياء المثناة التحتانية ، في اللغة : سبيدي ^(١) .

وعند أهل الرمل : اسم شكل من الأشكال الستة عشر ، وصورته هكذا . وتوضيحه يُطلب من كتب الرمل .

(١) أي : البياض .

(١) عبارة شرح المواقف وقال بعضهم .

(٢) شرح للمواقف ٤٨٨/٢

(٣) ضبطه في القاموس فقال : البرص ، محركة

(البيضة) بالفتح^(١) [بيضة الدجاجة ، والجمع بيّض ، وورم في يد الفرس ، وبيضة الطائر ، واشتداد الحر ، والخصية ، وساحة البيت ، والرجل يجتمع إليه] كذا في الصراح .

وفي الأقسرائي : البيضة وتسمى بالخوذة أيضاً قسم من الصداع .

واختلف الأطباء فيه مع اتفاقهم على إحاطته بجميع الرأس ، ولذا سمي بيضة وخوذة ، فقليل : ومنهم صاحب الموجز : هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لأدنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مُبَخَّر ، ويهيج الصوت الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى إن صاحبه يكره الصوت والضوء ، والكلام مع الناس ، ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ، ويحس كل ساعة كأن رأسه يُطْرَقُ بمطرقة ، أو يُجذب جذباً ، أو يُشَقَّ شقاً .

وسببه : خلط رديء ، أو ورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه ، فإن كان السبب في الحجاب الداخل في القحف أحس الوجع ممتداً إلى أصول العينين ، وإن كان في الحجاب الخارج أحس الوجع خارج الدماغ ، وأوجعُ بمس جلد الرأس .

ويكون في الغالب من برد كالورم السوداوى ونحوه لأنه يكون مزمناً والحر لا يزمن ، على أنه

إن كان عن سبب حار استحال إلى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمناً ، واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة .

وقيل : لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض ، فهو عندم كل صداع مشتمل على الرأس كله خارج القحف أو داخله ، وهذا الاختلاف لا يرجع إلى المعنى .

والعلاج بحسب الرأي الأول علاج الصداع ، وعلى الرأي الثانى ما يقتضيه حال المرض من الحار أو البارد ، انتهى .

(البيضى) عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديباً ، وكل منهما أصغر من نصف دائرة ، ويسمى بالإهليلجى أيضاً . والخط الواصل بين زاويتيهِ قطره الأطول ، والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الأصغر والأقصر ولا بد أن يكون عموداً على الأطول ، وإذا أدير السطح البيضى على قطره الأطول نصف دورة يحصل مجتمس بيضى ، هذا هو المشهور .

وذكر البعض أن السطح البيضى يشترط فيه كون إحدى القوسين نصف دائرة ، والأخرى أصغر ، وهو الذى يسمى في المشهور بالشبيه بالبيضى والشبيه بالإهليلجى ، ولم يشترط البعض تساوى القوسين ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

وقيل : السطح البيضى سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ، ويكون طول هذا السطح أكثر من عرضه ، وإذا أدير هذا السطح

(١) عبارة فارسية بالأصل نصها :

« تخم مرغ بيض جماعه وايشا آما سيدن دست اسب وخايه كردن مرغ وسخت شدن كوما وخصيه ويان سراى وخود » .

أو عشرة على ما وقع في الحل والعقد ، ويجيء في فصل
السين المهمة من باب الجيم .

وعند السالكين هو حال من الأحوال .

[وجاء في مجمع السلوك أن القبض والبسط ، والخوف
والرجاء ، مراتب قريبة ، ولكن الخوف والرجاء
في مقام المحبة العامة والقبض في مقام الأوائل محبة
خاصة ، فالذي يلتزم حدود الأوامر والنواهي مؤمن
لا يبلغ مرتبة القبض والبسط ، وإنما عنده خوف
ورجاء يشبهان حال القبض والبسط فيظنهما قبضاً
وبسطاً ، فتلا إذا اعترته حيرة وحزن ظنهما قبضاً ،
وإذا اعتراه انفعال نفسي ونشاط في الطبع ظنهما
بسطاً ، والحزن والحيرة والنشاط والانفعال من طبيعة
النفس الأتارة ، حتى إذا وصل العبد إلى بداية المحبة
الخاصة صار صاحب الحال وصاحب القلب وصاحب
النفس اللوامة ، وحينذاك تعتريه حال القبض
والبسط . لماذا ؟ لأن ذلك العبد قد انتقل من
مرتبة الإيمان إلى مرتبة أسمى فيقبضه الحق تارة
ويبسطه أخرى .

وصفة القول أن وجود البسط متعلق بغلبة القلب
 وظهور تأثيره لأن النفس ما دامت أتارة فلا قبض
ولا بسط ، وإذا كانت لوامة فإن القلب يكون
مغلوباً حيناً وغالباً حيناً آخر .

ووجود القبض والبسط للسالك في هذه الحال
إنما يكون باعتبار غلبة النفس وظهور تأثيرها .

على قطره الأطول نصف دورة يحصل الجسم البيضي ،
ولا يخفى أن مشابهة الجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة
أكثر منه بالمعنى الأول ، هذا خلاصة الحساب ،
وحاشية الجفميني للفاضل عبد العلي البرجندی .

(البيضاء) ^(١) العقل الأول ، فإنه مركز السماء ،
وأول منفصل من سواد الغيب ، وهو أعظم نيرات
فلكه ، فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب
فيتبين بضده كمال التبين ولأنه هو أول موجود ،
ويرجح وجوده على عدمه ، والوجود بياض ، وعدمه
سواد ، ولذلك قال بعض العارفين في الفقر : إنه
بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل
موجود ، فإنه أراد بالفقر فقر الإمكان ، كذا
في تعريفات ^(٢) السيد الجرجاني .

فصل الطاء المهمة

(البسط) بسكون السين المهمة ، في اللفظة
[البسوط] ^(٣) كما في الصراح .

وعند المحاسبين هو التجنيس ، وهو جعل الكسور
من جنس كسر معين ، والحاصل من العمل يسمى
مبسوطاً ، ومن هاهنا يقول المنجمون : البسط
استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة أيام ^(٤) ،

(١) قوله: البيضاء ، إلى آخر المادة لم يرد في م .

(٢) التعريفات ٢٢ .

(٣) « كستردن » .

(٤) في الأصول : يوم .

وفي اصطلاحات الصوفية أن^(۱) البسط في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس ، وهو وارد يقتضيه إشارة إلى قبول ولطف ورحمة وأنس ، ويقابله القبض كالخوف في مقابلة الرجاء في مقام النفس .

والبسط في مقام الخفي : هو أن يبسط الله العبد مع الخلق ظاهراً ، ويقبضه إليه باطناً رحمةً للخلق ، فهو يسمع الأشياء ، ويؤثر في كل شيء ، ولا يؤثر فيه شيء .

[وقيل : القبض أيضاً لا يكون قبضاً إلا إذا صدر عن حركة النفس ، وظهورها بكل تأثيرها .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ودر مجمع السلوك گوید قبض و بسط و خوف ورجا قریب اند لکن خوف ورجا در مقام محبت عام بود و قبض و بسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس کسیکه اوامر و نواهی بجا آرد حکم ایمان دارد و ویرا قبضی و بسطی بنا شد بلکه خوفی و رجائی میباشد شبیه بحال قبض و بسط و آنرا کمال بر ده که آن قبض و بسط است مثلاً اگر حیرتی و حزنی پیش آید گمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفسانی و نشاط طبعی پیش آید گمان بر آنرا بسط . و حزن و حیرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده با اوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوامه گردد درین وقت قبض و بسط بنوبت حاصل میشود چرا که آن بنده از مرتبه ایمان بمرتبه رفقه فیقبضه الحق تبار و بیسطة آخری . پس حاصل آنکه وجود بسط باعتبار غلبه قلب و ظهور صفت اوست و نفس ما دام که اماره است قبض و بسط نبود و ما دام که لوامه است گاه مغلوب میشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مر بساطت را درین وقت باعتبار غلبه نفس و ظهور صفت او میشود .

و در اصطلاحات الصوفیه میگوید ... »

أما السالك من أصحاب القلوب فلا يعتریه القبض في كل وقت ، بل يلزمه الروح والأنس دائماً ، وكذلك قالوا عن القبض : إنه عقوبة صغيرة بسبب الإفراط في البسط ، يعنى حينما يَرِد سالك أهل القلب الموارد الإلهية ، ويمتلئ قلبه فرحاً منها ، فإن النفس تسترق السمع في هذه الحالة ويأخذ نصيباً منها ، وحينئذ قد يزل فيفرط في البسط حتى يفضي به ذلك إلى الشطح وعندئذ يُدخل عليه الحق تعالى القبض على سبيل العقوبة ، فاعلم أن السالك إذا خرج عن عالم القلب وعن حجابهِ الذي هو عند أهل القلب دليل وجوده ، وتجرد عن الوجود النوراني الذي هو القلب ، ووصل إلى عالم الفناء والبقاء ، فلا قبض ولا بسط^(۱) .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

وقيل « قبض هم قبض نباشد مگر از حرکت نفس و ظهور او بصفت خویش . و اما سالك أهل دل هیچ وقت قبض را نیابد روح و آنس بادی بد و ام باشد هم از این گفته اند که قبض اندکی عقوبت میباشد از بهر افراط در بسط یعنی چون سالك أهل دل را ورد ان الهی وارد میشود و دل از ان بر فرح گردد نفس در ان استراق سمع میکند و نعیب از ان میگیرد و بطبع و بجلی خویش نافر ما فی آرد و در بسط افراط میکند تا آنکه مشابه شور بسط مر نشاط را حق تعالی مقابله این بر طریق عقوبت قبض میدهد .

بد آنکه چون سالك از عالم قلب بر میرود و از حجاب قلب که مرا اهل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فتاو بقامیر سد قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود و حال درو تصرفی ندارد فلا قبض ولا بسط »

قال الفارس : يجد الحب أولاً القبض ثم البسط ،
ثم لا قبض ولا بسط لأنهما يقعان في الوجود ،
فأما مع الفناء والبقاء فلا ؛ انتهى ما في جمع السلوك .

وعند أهل الجفر يطلق بالاشتراك على أشياء على
ما في أنواع البسط : [الأول : البسط العددي
وتحصيله على نوعين : الأول الحروف ، والثاني بسط
التركيب ، وكلاهما مستحسن ومعمول به .

أما الطريق الأول : فهو أن تقطع حروف كل كلمة
ويحسب ما لكل حرف من عدد بحساب الجمل ،
ثم يترجم كل عدد إلى الحرف الذي يساويه ثم تجمع
الحروف ، فمثلاً في تقطيع حروف محمد وهي ميم حاء ميم
دال نجد أن حرف الميم يساوي ٩٠ ، وبمحويل ٩٠
إلى حرف يصير « ص » وعدد ٥ في الحاء ٩ يعطى
حرف ط ، وحرف الميم يساوي ٩٠ وبالتالي يساوي
« ص » وعدد لفظ الدال ٣٥ ويساوي « هـ ل » ،
وإذن فمجموع الحروف الناشئة من بسط عدد محمد
هي « ص ط ص هـ ل ي » .

أما الطريق الثاني : فهو أن تعد حروف كل كلمة ،
ويجمع العدد الناتج ثم يحول إلى حروف ثم تجمع
الحروف الحاصلة ، فمثلاً عدد مجموع حرف محمد ٩٢ ،
وبمحويل الحروف تنتج ب ص ، وهذا مأخوذ من
ظاهر الحروف المقطعة ، أما إذا أخذ المجموع من
أسماء فإنها تنتج ٢٢٤ ، وبالتالي تنتج حروف
رك د ، وهذا البسط هو بسط الحروف بتلفظها ،
ويسمى أيضاً البسط الباطني والبسط الظاهري ،
وهو عبارة الحروف بأسمائها ، فأسماء الحروف في لفظ

محمد هي ميم حاء ميم دال ، ومجموع الحروف التي
يحصل عليها هي م ي م ح ا م ي م دال .

ويطلق على الحرف الأول اسم الحرف ، وما عدا
ذلك يسمى بنية الحرف ، فمثلاً اسم الحرف الأول
من حروف محمد « ميم » وأول لفظ الميم « م »
وباقى حروفه وهي « ي م » يسمى بنية .

والثالث : البسط الطبيعي ، وهو عبارة عن
الإتيان بالحروف التي تكون من النوع المربع ،
أو المقوى من الحروف المطلوبة بحسب الطبيعة ،
فمثلاً تعد الحروف الهوائية مربعة للحروف النارية ،
والحروف النارية مقوية للحروف الهوائية ، وكذلك
الحروف الهوائية مربعة للحروف المائية ،
والمائية مقوية للحروف الترابية ، والحروف النارية
هي حروف « اهطمفشذ » ، والحروف الهوائية
هي حروف « بوينصتض » ، والحروف المائية
هي حروف « جزكس قنظ » ، والحروف الترابية
هي حروف « دحلع رخغ » ، وإذن فالخاصل من
البسط الطبيعي لكلمة محمد هو ن ز ن ح لمساذا ؟
لأن ميمها نارية في الدرجة الرابعة فتأتى لها بالحرف
ن لأنه المربع لها في الدرجة الرابعة من الحروف
الهوائية ، وتأتى للحرف ح الذي هو ترابي في الدرجة
الثانية بالحرف ز لأنه المقوى له ، وهو من الحروف
المائية في الدرجة الثانية ، وتأتى للميم الثانية بالحرف
ن أيضاً ، وتأتى للحرف د الذي هو ترابي في الدرجة
الأولى بالحرف ج الذي هو مقوى له في هذه الدرجة
من الحروف المائية .

نارى	هوائى	مائى	ترابى
ا	ب	ج	د
هـ	و	ز	ح
ط	ى	ك	ل
م	ن	س	ع
ف	ص	ق	ر
ش	ت	ث	خ
ذ	ض	ظ	غ
مرفوع	منصوب	مكسور	محزوم

والرابع : البسط الغريزى ، وهو أن تطلب الحرف من الحروف النارية الهوائية التى من درجته وبالعكس ، أو أن تطلب للحروف المائية الحروف الترابية التى من درجتها وبالعكس ، كما يطلب الألف والباء والجيم والdal ، وقس على هذا باقى الحروف ، وإذن فى أصل البسط الغريزى لكلمة محمد ن ن لأن ميمها نارية فى الدرجة الرابعة ، ولذلك أتينا لها بالنون لأنها هوائية فى الدرجة الرابعة ، وهكذا بالنسبة للميم الثانية ، أما حاء الكلمة ودالها فترابية ، ولكن هذا تعريف بعض الأئمة المتقدمين ، وقد ورد أيضاً فى هذه الرسالة فى مكان آخر أن البسط الغريزى ل = ج ل ب ا ل ق ل وب هو « د ك ا ب ك د ك ه ا » والبسط الغريزى مهم للغاية ، وهو مستعمل عند أئمة هذا الفن .

والخامس بسط الترفع : وهو عبارة عن ارتفاع الحروف المطلوبة وهو ثلاثة أقسام : عددى وحرفى وطبيعى ، أما بسط الترفع العددى : فهو عبارة عن

ارتفاع الحروف المطلوبة من جهة الأعداد القائمة بها من الأعداد الأبجدية ، فإذا كان عدد كل واحد من هذه الحروف فى درجة الآحاد ينقلونه إلى العشرات ، وإذا كان فى درجة العشرات ينقلونه إلى المئات ، وإذا كان فى درجة المئات ينقلونه إلى الآلاف وعلى هذا يكون بسط الترفع العددى لكلمة محمد هوت ف ت م لأن الميم لها عدد ٤٠ إذ هى فى درجة العشرات ، فننقلها إلى المئات فتصير ٤٠٠ ونحولها إلى حرف فتصيرت وحاء محمد من الآحاد ، فننقلها إلى العشرات ، فتصير ٨٠ فينتج عنها ف وينتج عن الميم الثانية ت ومن الدال م لأنها فى درجة الآحاد وعددها ٤ فيصير ٤٠ وتنتج عنها م .

أما بسط الترفع الحرفى : فهو عبارة عن ارتفاع كل حرف من الحروف الأبجدية بالحرف الذى بعده لأنه أفضل ، فمثلاً فى كلمة محمد نأتى بدل الميم الأولى بالنون ونأتى بدل الحاء بالطاء وبديل الميم الثانية بالنون وبديل الدال بالهاء ، فتكون الحروف الحاصلة من هذا البسط هى : ن ط ن ه .

أما بسط الترفع الطبيعى : فهو عبارة عن ارتفاع الحروف بحسب الطبيعة كأن نبدل الحرف الترابى بالحرف المائى والمائى بالهوائى والهوائى بالنارى ، أما النارى فيظل على حاله لأنه أعلى الحروف ، ولا يمكن الارتفاع إلى أعلى منه ، فمثلاً فى حروف كلمة محمد تظل الميم على حالها لأنها نارية ونأخذ بدل حائه الترابية حرف ز ونضع الميم الثانية على حالها ونأخذ بدل داله حرف ج ، فيكون الحاصل من هذين الحرفين ز ج .

البعض ثم يأخذون الحروف من الناتج ، وهذا النوع ولو أنه ليس خالياً من الصواب إلا أن النوع الأول أنم وأ كمل .

والثامن بسط التزاوج والتشابه : وهو يسمى أيضاً بسط التواخي : وهو عبارة عن أن تطلب للحروف المتشابهة الحروف المتزاوجة التي تكون قرينة لها فمثلاً إذا نظرنا في حروف لفظ محمد نجم الميم من الحروف المفردة فهي ليست من الحروف المتزاوجة والمتشابهة فنتركها على حالها ، أما الخاء فهي من الحروف المتشابهة ، فنأخذ بدلها ج خ ونترك الميم الثانية على حالها ، ونأخذ بدل الدال حرف « ذ » لأنها من الحروف المتشابهة ، فتكون الحروف الحاصلة من هذا العمل ج خ ذ .

والتاسع بسط التقوى : وهو عبارة عن القوة بين الحروف بحسب ضربها في نفسها ، وهو على ثلاثة أنواع لأنه ليس خالياً من أن يكون باطن الحروف في باطنها أو ضرب ظاهرها في ظاهرها أو ضرب الظاهر في الباطن والمراد بالعدد الباطني العدد الذي يكون لهذا الحرف بحسب الحروف الأبجدية والمراد بالعدد الظاهر العدد الذي يكون له بحسب مرتبة من مراتب الحروف الأبجدية فمثلاً تقع الميم في المرتبة الثالثة عشر من حروف أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت فتخذ ضظغ ، ولهذا يأخذون من الميم عدد ١٣ وعلى هذا الأساس يأخذون من النون عدد ١٤ فمثلاً إذا أردنا أن نقوم ببسط الباطن في الباطن في كلمة محمد فإننا نضرب الميم وهي ٤٠ في ٤٠ فيكون الناتج

والسادس بسط التجميع : وهو عبارة عن جمع كل حرف من الحروف الطالبة مع الحروف المطلوبة وتحصيل الحروف الناتجة عن كل اجتماع ، فمثلاً إذا كتبنا « محمد » طالب و « جعفر » مطلوب ، فيكون البسط بهذه الطريقة = م ح م د + ج ع ف ر ثم نجمع م محمد التي تساوي ٤٠ مع ج جعفر ، فيكون الحاصل ٤٣ ، كما يصل ج م ، ثم نجمع ح محمد مع ع جعفر فينتج عدد ٧٨ وحروفه ح ع ثم نجمع الميم الثانية مع الفاء فينتج عدد ١٢٠ وحروفه ق ك ثم نجمع الدال مع الراء فينتج عدد ٢٠٤ وحروفه ، كما هي = در فتصير الحروف الحاصلة من هذا العمل = ج م ح ع ق ك در والسابع بسط التضارب وهو عبارة عن ضرب كل حرف من الحروف الطالبة في الحروف المطلوبة وتحصيل الحرف من حاصل الضرب ، فإذا أردنا أن نقوم ببسط تضارب من لفظ « محمد » على أنه طالب مع لفظ « جعفر » على أنه مطلوب فإننا نضرب عدد حرف م وهو ٤٠ في عدد حرف ج وهو ٣ فينتج ١٢٠ وحروفه ك ق ونضرب ح محمد في ع جعفر فينتج عدد ٥٦٠ وحروفه س ث ونضرب الميم في الفاء فينتج عدد ٣٢٠٠ وحروفه ر غ غ غ غ ونضرب الدال في الراء فينتج عدد ٨٠٠ فإذا حولناه إلى حرف نتج عنه حرف ض فتكون الحروف الحاصلة من هذا العمل ك ق س ث ر غ غ غ غ ض .

وهناك طائفة أخرى من أهل الجفر يجمعون في بسط التجميع والتضارب تجمع مجموع الأعداد الطالبة مع مجموع الأعداد المطلوبة ويضربونها مع بعضها

عدد ١٦٠٠ وحروفه خ غ ونضرب الحاء وهي ٨
في ٨ فيكون الناتج عدد ٦٤ وحروفه ر س م ونأخذ
من الميم الثانية أيضاً خ غ ومن الدال وى فيكون
الحاصل من هذه الحروف خ غ ر س خ غ وى، وإذا
أردنا أن نقوم ببسط التقوى بضرب الظاهر في الظاهر
فإننا نضرب الميم وهي ١٣ في ١٣ فينتج ١٦٩ وحروفه
ط س ق ونضرب الحاء وهي ٨ في ٨ فينتج عدد ٦٤
وحروفه د س ونأخذ من الميم الثانية أيضاً ط س ق
ومن الدال وى فيكون الحاصل من هذا :
الحروف ط س ق د س ط س ق وى ، وإذا
أردنا أن نقوم ببسط التقوى بضرب الباطن في
الظاهر ، فإننا نأخذ من الميم ٤٠ ونضربها في ١٣
فينتج عدد ٥٢٠ وحروفه ك ث وهكذا من الميم الثانية
ونأخذ من الحاء ر س ومن الدال وى فتكون
الحاصلة منه هي = ك ث د س ك ث وى .

والعاشر بسط التضاعف : وهو عبارة عن ضرب
العدد الناتج من باطن الحرف في ٢ وتحويل الناتج
إلى حروف فمثلاً حرف ميم في لفظ محمد يساوي ٤٠
إذا ضرب في ٢ فإن الناتج يكون ٨٠ وهو ينتج ف
وحرف الحاء يساوي ٨ فإذا ضرب في ٢ فإن الناتج
يكون ١٦ وهو ينتج وى ونأخذ من الميم الثانية
أيضاً ف ومن الدال ح فيكون الحاصل من هذا :
ف وى ف ح .

والحادى عشر بسط التكسير : وهو عبارة عن
تحصيل حروف من حروف أخرى بأن تعتبر الكسور
تسعة ويؤخذ الحرف من كل كسر فمثلاً الميم في

محمد تساوي ٤٠ فإذا نصفناها تصير ٢٠ وإذا نصفنا ٢٠
تصير ١٠ فإذا نصفناها تصير ٥ فإذا أخذنا من كل
عدد من الأعداد الناتجة حرفاً ، فإن الناتج يكون
ك ي ه وكذلك الحاء فإنها تساوي ٨ فإذا نصفناها
تصير ٤ وإذا نصفنا ٤ تصير ٢ وإذا نصفنا ٢ تصير ١
فإذا أخذنا حروفاً منها ، فإن الحاصل يكون د ب ا
وينتج من الدال ب ا والحروف الحاصلة من هذا
كله هي : ك ي ه د ب ا ك ي ه ب ا .

والثاني عشر بسط التمازج : وهو أفضل أنواع
البسط ، والتمازج : التفاعل بمعنى الجمع المطلق ، وهو
في اصطلاح أهل الجفر : عبارة عن مزج الاسم الطالب
بالاسم المطلوب سواء أ كان الاسم المطلوب من
الأسماء الإلهية أم غير ذلك من أسماء المطالب الدنيوية
أو الأخروية .

وملخص هذا الكلام : هو أن بسط التمازج
عبارة عن مزج الاسم الطالب بالاسم المطلوب إيتاً كان
فإذا أردنا أن نبسط لفظ محمد بسط تمازج في حالة
ما إذا كان اسم عليم هو المطلوب ، فإن الحاصل هو
ع م ل ح ي م م د ، وإذا أردنا أن نمزج لفظ محمد
بلفظ جعفر ، فإن الحاصل يكون م ج ح ع م ف د ر
وذلك بأن يكون الاسم الطالب مقدماً في كل موضع
على الاسم المطلوب إلا حينما يكون الاسم المطلوب
من الأسماء الحسنى ، فإذا أريد مزج اسم محمد باسم
من الأسماء الإلهية يشتمل على المطلوب فإننا نبتدىء
بالاسم الإلهي ، كما ذكرنا في مزج محمد باسم عليم .

قائدة : بسط التجميع والتضارب مهم جداً

بسبب المحبة والاتحاد بين الاثنين ، وبسط التراخي
محرب ومعتبر في حالة اتحاد الإخوان وأن يكون
الإنسان محبباً إلى قلوب الخلق ، وفي أخذ الفوائد
والإحسان وليس فيه تخلف ويعتمد على بسط التقوى
اعتماداً تاماً في تقوية الحال وحصول الآمال وإبعاد
الضعف عن الطالع والظفر بقوة الطالع وازدياد الجاه
والمكانة والإقبال والإعزاز ، وبسط التضاعف له تمكين
تام في ازدياد العلم والحكمة والعظمة والشوكة والغلبة
على الأعداء ، ويستعمل بسط التـكسير في استخراج
الأحوال المستقبلية ^(۱) .

(۱) بالفارسية :

« اول بسط عددی و تحصیل آن بر دو نوع است یکی
در بسط حروف و دیگر در بسط ترکیب و هر دو
مستحسن و معمول اند . اما طریق اول آنست که هر
کلمه را که خواهی حروف او را مقطع کن و بین که
هر يك از این حروف را چه عدد است بحساب ابجد
بسط استنطاق کن آن عدد را یعنی حرف ساز و آن
حرف را جمع کن مثلاً حروف محمد را مقطع کردیم
میم حا میم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف
ساختیم ص عد و عدد لفظ حا ۹ بود او را حرف ساختیم
ط شد و لفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۲۵
بود حرف ساختیم ه لا شد پس مجموع حروف مستحصله
از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل .

اما طریق ردم آنست که هر کلمه که خواهی عدد
گیری عدد مجموع ۱ جمع کن و استنطاق نمای و حروف
که از آن حاصل آید جمع کن مثلاً عدد مجموع حروف
محمد ۹۲ است و استنطاق آن ب ص است و این طریق
عدد زبر اوست و اگر عدد اسمی حروف اد گیریم که
۲۲۴ است و احتنطاق سازیم چنین میشود که « رکده »
و دوم بسط حروف که آنرا بسط تلفظ و بسط باطنی

و بسط ظاهری نیز گویند و آن عبارت است از تلفظ
کردن حروف باز برو بنیات مثلاً چون محمد را باصمائی
حروف او تلفظ کنیم میم حا میم دال شد و مجموع حروف
مستحصله او اینست . م ی م ح ا م ی دال . و زبر اول
حروف اسم حرفی را گویند و ما سوای اول حروف
اسم حرفی را بنیات نامند مثلاً اسم اول حروف محمد میم
است و اول لفظ میم که م است اینرا زبر و باقی حروفش
را که ی م است بنیات نامند . سیوم بسط طبعی و آن
عبارت است از آوردن حروفی که مربی و مقوی بود
مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروفی
آتش را هوائی مربی و هوائی را آتش مقویست
و همچنین حروف آبی را خاکی مربی است و خاکی را
آبی مقویست و حروف آتش حروف « اهطمفشذ »
و حروف هوائی حروف « بو بنصنص » و حروف آبی
حروف « جزکس قنظ » و حروف خاکی حروف
« دحلج رجنج » پس حاصل بسط طبعی محمد ن ز ن ح
است چرا که میمش آتش است در درجه چهارم
برای او نون آوردیم که مربی اوست در درجه چهارم
از حروف هوائی و برای حا که خاکی است در درجه
دوم را آوردیم که مقوی اوست از حروف آبی در
درجه دوم باز برای میم ثانی نیز نون آوردیم باز برای
دال که خاکی است در درجه اول جیم که مقوی
اوست در آن درجه از حروف آبی آوردیم .

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب
بودن هر يك از حروف آتش حروف هوائی را که م
درجه او باشد و بالعکس و یا طالب بودن حروف آبی م
حروف خاکی ر که م درجه باشد و بالعکس چنانکه
الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی
هذا باقی الحروف پس حاصل بسط غریزی محمد ن
است چرا که برای میم اد که آتش است در درجه
چهارم ن آوردیم که هوائست در درجه چهارم
و همچنین برای میم دوم اما حا و دال او خاکی اند ولیکن
این تعریف بعضی آله متقدمین است .

و نیز درین رساله در جائی دیگر واقع شده که بسط غریزی ج ل ب ا ل ق ل و ب چنین باشد
د ک ا ب ل ک ز ک ه ا و بسط غریزی بغایت معتبر است و معمول آنه این فن است .

پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددی و حرفی و طبیعی . اما ترفع عددی عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد ابجدی چنانچه عدد هر يك از آن حروف اگر درجه آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجه عشرات بود بمئات برند و اگر بدرجه مئات باشد بالوف برند پس ترفع عددی محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجه عشرات است بمئات بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ۸۰ شد و ازوف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از وال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم . اما بسط ترفع حرفی عبارتست از ارتفاع هر يك از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلاً در محمد بجای میم اول او ن بیاوریم چرا که فاضلتر میم نون است و همچنین برای حاط بیاوریم و برای میم دوم ن و برای دال ه بیاوریم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ی ه .

اما بسط ترفع طبیعی عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی را مبدل کند بحرف آبی و آبی را بحرف هوایی و هوایی را با آتش و آتش را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقی ممکن نیست مثلاً در محمد میم که آتش است بحال خود گذاشتیم و بجای حای او که خاک است ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و برای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این حروف د و ز ج .

ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نحو دن هر يك از حروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعى مثلاً محمد طالبه و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د + ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد از آن حای محمد را با عین جعفر جمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فاج جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ک شد پس دال را باراً جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان در میشو پس حروف مستحصله ازین ج م ح ع ق ک در میشود .

هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هر يك از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلاً خواشیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ک ق شد باز حای محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث شد باز میم را در فاضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحله باین عمل ک ق س ث ر غ غ غ ض شد وظائف دیگر از جفریان در بسط تجمع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و بایکدیگر ضرب کنند و از آن تحصیل حروف کنند و این نوع اگرچه خالی از صواب نیست اما طریق اول آنم و اکمل است .

هشتم بسط تراوج و تشابه است و آنر بسط تواخی نیز گویند و آن عبارتست از طالب بودن حروف فقشابه مر حروف متراوجه را که قرین باشد بایکدیگر مثلاً در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعنی از متراوجه و متشابه نبود او را بحال خود گذاشتیم و چون حا از متشابه بود بجهت او ج خ

گرفتیم و همچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابه بود بجایش گذاشتیم پس مجموعه حروف مستحله باین عمل ج خ ذ شد .

نهم بسط تقوی و آن عبارتست از قوت مابین حرف بحسب ضرب در تقس شان و آن بر سه نوع است زیرا که خالی نیست از آنکه یا ضرب باطن حروفست در باطن و یا ضرب ظاهر در ظاهر و یا ضرب ظاهر در باطن و مراد بعد د باطن حرف عددیست که بحسب آن بعد مرآت حرف را باشد و مراد بعد د ظاهر حرف عددیست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدی مرآت حرف را باشد مثلاً میم از حروف ابجد هوز حطی کلن سعفس قرشت ثخذ ضظغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند و علی هذا القیاس از نون چهارده مثلاً چون بسط باطن در باطن در باطن در لفظ محمد کنیم میم او که ۴۰ است در ۴۰ ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد و حا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س شد و همچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد و از دال وی پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ وی . و چون محمد را بسط تقوی ظاهر در ظاهر کنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۹۶ حروفش ط س ق و حای او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش و س و از میم دوم نیز ط س ق حاصل شد و از دال وی پس مجموع حروف مستحله این شد : ط س ق و س ط س ق و ی :

و چون محمد را بسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ك ث شد و همچنین از میم دوم و از حاد س حاصل شد و از دال وی پس جمیع حروف مستحله این شد ك ث د س ك ث و ی .

دوم بسط تضاعف است که عبارتست از دوچند ساختن اعداد باطنی حروف و تحصیل نمودن حروف

از آن مثلاً عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حروفش ف و حا را که ۱۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروف وی باز از میم دوم ف حاصل شد و از دال حا گرفتیم و مجموع این شد ف و ی ف ح .

یازدهم بسط تکسیر است و آن عبارتست از تحصیل حروف از حروف دیگر بنوعی که کسور تسعه را اعتبار کنند و بهری کسری حرف گیرند مثلاً میم محمد را که ۴۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰ را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد و چون از هریك از این حاصل تنصیف حرف ساختیم و جمع کردیم این شد ك ی ه باز حای او که ۸ دارد آثر تنصیف کردیم ۴ دو و نصف ۲ يك مشهود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب ا و از دال محمد این برآمد ب ا و مجموع این حروف ك ی ه ب ا ك ی ه ب ا ه د .

و یازدهم بسط تمازج است و این نیکوترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعنی آمیختن مطلق . و در اصطلاح اهل جفر عبارتست از آمیختن اسم طالت با اسم مطلوب عام از آنکه اسم مطلوب از اسماء الهی باشد یا غیر آن از اسمای مطالب دنیوی و اخروی .

و ملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب هر چه باشد مثلاً خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعی که مطلوب اسم علیم باشد چنین میشود ع م ل ح ی م م و چون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح ع م ف د ر . بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند بر اسم مطلوب الا وقتی که مطلوب را بوسیله اسمای حسنی فرا گرفته باشند پس چون اسم خود را یا اسمی از اسمای الهی که مشتمل بر مطلوب است مزاج نمایند ابتدا با اسم الهی کنند چنانچه در مزاج اسم محمد با اسم علیم مذکور شد و الردو اسم باشد و الردو مشتمل بر مطلوب اقوی را مقدم دارند .

(البسيط) في اللغة : بمعنى المبسوط أى المنشور كالأرض الواسعة .

وفي الاصطلاح يطلق على معان ، منها ما هو مصطلح أهل العروض أعنى بحراً من البحور المختصة بالعرب ، وهو مستعملان فاعلن مستعملان فاعلن مرتين ويستعمل مخبون العروض والضرب ؛ كذا في عنوان الشرف [وجاء في عروض سيفي أنه إذا جاء البسيط مجرداً فإنه يكون مسدساً وإذا كان مثمناً فضربه مخبون]^(١) .

ومنها : السطح ، قال المهندسون : العرض المنقسم في جهتين أى الطول والعرض ، هو السطح ، ويسمى بالبسيط أيضاً ، ويحىء في فصل الحاء من باب السين .

ومنها : الشيء الذى لا جزء له بالفعل سواء كان له

= فائدة :

بسط تجميع وتضارب بجهت محبت واتحاد بين الاثنين بفايث معتبر است وبسط توافي بجهت اتحاد اخوان ومحبوب بودن در دل خلق وأخذ قوائد وإحسان محرب ومعتبر است وتختلف ندار وبسط تقوى بجهت قوت حال وحصول آمال ويرون مدار ضعف طالع ويروز شدن بقوت طالع وازدياد جاء وحشمت واقبال واعزاز اعتماد تمام وارد وبسط تضاعف بجهت ازدياد علم وحكمت وشكوه وشوكت وغلبه كردن براعدارسوخ تمام وارد وبسط تكسير بجهت استخراج احوال آينده بكار آيد .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ودر عروض سيفي من آرد بسيط اگر مجرد آيد مسدس دشود واگر مثمن باشد البته عروض وضرب امر مخبون باشد » .

جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم التعاليجى ، أولم يكن كالوحدة والنقطة من الأعراض والجواهر المجردة ويقابله المركب وهو الشيء الذى له جزء بالفعل ، ويعتبر كلاهما تارة بالقياس إلى العقل ، وتارة بالقياس إلى الخارج ، فالأقسام أربعة :

بسيط عقلى لا يلتئم في العقل من أجزاء كالأجناس العالية على تقدير امتناع تركيب الماهية من أمرين متساويين .

وبسيط خارجي لا يلتئم من أجزاء الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس على تقدير كون الجوهر جنساً ، فإنها بسيطة في الخارج مركبة في العقل .

ومركب عقلى يلتئم من أمور متمايزة في العقل فقط كالمفارقات .

ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج كالبيت .

فكل مركب في الخارج مركب في العقل ، بلا عكس كلى ؛ وكل بسيط عقلى بسيط خارجي بلا عكس كلى ، والنسب بين تلك المعانى ظاهرة .

ومنها : الشيء الذى لا جزء له أصلاً كالوحدة والنقطة فهو أخص من البسيط بالمعنى السابق الذى يليه أى أخص من البسيط بمعنى ما لا جزء له بالفعل ، ويقابله المركب بمعنى الشيء الذى له جزء في الجملة ، سواء كان بالفعل كالبيت ، أو بالقوة كالخط والسطح والجسم ، فهو أعم من المركب بالمعنى الأول ، وبينه وبين البسيط بالمعنى السابق عموم وخصوص من وجه .

ومنها : الشيء الذى كل جزء مقدارى منه مساوٍ لـ سكه بحسب الحقيقة فى الاسم والحد كالعناصر ، فإن كل جزء مقدارى منها يُفرض فيها يساوى كله فى اسمه وخصه بخلاف الأفلاك ، إذ ليس أجزاءه المقدارية المفروضة فيه كذلك ، وبخلاف الأعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلاً إذ فيها أجزاء مقدارية وهى لا تشارك فى أسمائها وحدودها .

ويقابله المركب بمعنى ما لا يكون كل جزء مقدارى منه كذلك كالأفلاك والأعضاء المتشابهة وغير المتشابهة .

وإنما قيد الجزء بكونه مقدارياً لدفع ما يرد عليه من أن هذا إنما يستقيم إذا قلنا : إن الجسم ليس مركباً من الميولى والصورة ، بل هو جوهر متصل قائم بذاته ، لا بمادة ، وأما إذا قيل : إنه مركب منهما فلا يستقيم لأن أجزاء المادية وحدها والصورية وحدها لا تساويه فى الأسماء والحدود بل لا بد حينئذ من أن يقيد الجزء بكونه جسيماً أو مقدارياً .

ومنها : ما يكون كل جزء مقدارى منه مساوياً لـ سكه فى الاسم والحد بحسب الحس ، فيتناول العناصر والأعضاء المتشابهة ، فإن كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم والحد ، ولا يتناول الأفلاك ويسمى بالمفرد ، ويقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك ، وبهذا المعنى يقال : الأعضاء إما مفردة أو مركبة على ما وقع فى كتب الطب .

ومنها : ما لا يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع أى الحقائق ، فيشتمل العناصر والأفلاك دون شيء من أعضاء الحيوان .

ويقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك ، وبهذا المعنى البسيط الذى هو موضوع علم الهيئة .

ومنها : ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع ، فيتناول الكل أى العناصر والأفلاك والأعضاء المتشابهة ؛ ويقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك ؛ فهذا المعنى أعم من المعانى الثلاثة السابقة التى يليها ؛ وأول تلك المعانى الثلاثة أخصها ، وبين الثانى والثالث عموم من وجه ، وباقى النسب يُعرف بالتأمل .

ومنها : الشيء الذى يكون أقل جزء من شيء ، كالحلية التى هى أقل من الشرطية ، ويسمى هذا بسيطاً إضافياً ، ويقابله المركب ، وبهذا المعنى الأخير صرح العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة .

والمعنى السنة المتقدمة مذكورة فى شرح للواقف^(١) وحاشيته للمولوى عبد الحكيم فى بحث الماهية وفى موقف الجواهر فى بيان أقسام الجسم .

ومن هذا القسم الأخير أعنى البسيط الإضافى بسائط الموجهات ، وبسائط الأمزجة ومركباتها ؛ ومنه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة أيضاً على ما يحىء فى لفظ التحصيل .

ومنه التجنيس البسيط .

(١) شرح للواقف وحاشيته لسيالكوتى ١ / ٢٤٩ ،

فصل العين المهملة

(البدعة) بالكسر في اللغة ، ما كان مخترعاً على غير مثال سابق ، ومنه : (بديع السموات والأرض)^(١) أى مُوجِدُها على غير مثال سابق .

قال الشافعي رحمه الله تعالى : ما أحدث وخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً فهو البدعة الضالة ؛ وما أحدث من الخير ولم يخالف شيئاً من ذلك فهو البدعة الحمودة .

والحاصل : أن البدعة الحسنة هي ما وافق شيئاً مما مرّ ولم يلزم من فعلها محذور شرعي ، وأن البدعة السيئة هي ما خالف شيئاً من ذلك صريحاً أو التزاماً .

وبالجملة فهي منقسمة إلى الأحكام الخمسة :

فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة ؛ بخلاف العروض والقوافي ونحوهما ، وبالجرح والتعديل ، وتمييز صحيح الأحاديث عن سقيمها ، وتدوين نحو الفقه وأصوله وآلاته ، والرد على نحو القدريّة والجبريّة والمجسمة ، لأن حفظ الشريعة فرض كفاية ولا يتأتى إلا بذلك ، ومحل بسطه كتب أصول الدين .

ومن البدع المحرمة : مذاهب سائر أهل البدع المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة .

ومن المنذوبة لإحداث نحو الرباطات ، والمدارس .

ومن المكروهة زخرفة المساجد وتزويق المصاحف .

ومن المباحة التوسع في لذيذ المآكل والمشرب والملابس .

وفي الشرع ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص أو العام ، هكذا يستفاد من الفتح المبين شرح الأربعين للنووي في شرح الحديث الخامس ، والحديث الثامن والعشرين .

وفي شرح النخبة^(١) وشرحه : البدعة شرعاً هي اعتقاد ما أحدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، لا بمعاندة بل بنوع شبهة ؛ وفيه إشارة إلى أنه لا يكون له أصل في الشرع أيضاً ، بل مجرد إحداث بلا مناسبة شرعية ، أخذاً من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو عليه رد » حيث قيده بقوله « ما ليس منه » . وإنما قيل لا بمعاندة لأن ما يكون بمعاندة فهو كفر .

والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت ، كأدلة المبتدعين .

[وقال الشيخ عبد الحق الدهلوي : في شرح المشكاة في باب الاعتصام بالكتاب والسنة : اعلم أن كل ما ظهر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعة ، وكل ما وافق أصول سنته وقواعدها أو قيس عليها فهو بدعة حسنة ، وكل ما خالفها فهو بدعة سيئة وضلالة ، والجميع على أن كل بدعة ضلالة ، وبعض البدع

واجبة مثل تعلم وتعليم صرف اللفظ ونحوها لتعرف بهما الآيات والأحاديث ، وما يشتمل عليه الكتاب والسنة ، وما يتوقف عليه حفظ الدين والملة .

وبعض البدع مستحسن ومستحب مثل بناء الأربطة والمدارس وما أشبهها ، وبعضها مكروه مثل تزيين المساجد والمصاحف وزخرفتها في قول البعض ، ومنها ما هو مباح مثل التوسع في الطيب من الطعام والفاخر من الثياب بشروط حلتها وأن لا تكون سبباً في الغرور والتكبر والتفاخر ، وكذلك الشأن في المباحات الأخرى التي لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وبعض البدع حرام كذاهب أهل البدع والأهواء .

أما ما فعله الخلفاء الراشدون مما لم يكن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فهو بدعة ولكنها حسنة بل هو في الحقيقة سنة لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » رضي الله عنهم ^(۱) .

(۱) بالفارسية :

« وشیخ عبدالحق دهلوی در شرح مشکاه در باب الاعتصام بالکتاب والسنة فرموده بدانکه هرچه پیدا شده بعد از پیغمبر خدا صلی الله علیه وآله وسلم بدعت است و آنچه موافق اصول وقواعد سنت اوست و یافاس کرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گویند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سیئه و ضلالت خوانند و کلیت کل بدعه ضلالت محمول بر این است . و بعض بدعتها است که واجب است چنانچه تعلم وتعليم صرف ونحو و لغت که بدان معرفت آیات و احادیث حاصل گردد =

(المبتدع) هو لغة: من ابتدع الأمر إذا أحدثه ، وشریعة: من خالف أهل السنة اعتقاداً ؛ کذا فی جامع الرموز فی بیان الجماعة والإمامة .

والمبتدعون یستنون بأهل البدع ، وأهل الأهواء أيضاً ؛ فلم مما ذکر أن الکافر لا یسمى مُبتدِعاً .

ثم المبتدع قد یكون مبتدعاً ببدعة تتضمن الکفر کأن یعتقد ما یستلزم الکفر ، سواء کان مما اتفق علی التکفیر بها کحلول الإله فی علی رضی الله عنه ؛ أو اختلف فی التکفیر بها کالقول بخلق القرآن ، وقد یكون ببدعة لا تتضمنه .

والحكم فی قبول الروایة عنهم وعدم قبولها عنهم یطلب من کتب الأصول فی مباحث السنة .

= وحفظ غرائب کتبات و سنت ممکن بود و دیگر چیزها ثیکه حفظ دین و ملت بران موقوف بود و بعض بدعت مستحسن و مستحب است مثل بنای رباطها و مدرسهها و مانند آنها . و بعض بدعت مکروه مانند نقش و نگار کردن مساجد و مصاحف بقول بعض . و بعض بدعت مباح مثل فراض در طعامهای لذیذ و لباسهای فاخره بشرطیکه حلال باشد و باعث طغیان تکبر و مفاخرات نشوند . و همچنین مباحات دیگر که در زمان آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلم نبودند . و بعض بدعت حرام چنانکه مذاهب أهل بدع و أهواء بر خلاف سنت و جماعت و آنچه خلفای راشدین کرده باشند اگرچه بآن معنی که در زمان آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلم نبوده بدعت است ولیکن از قسم بدعت حسنه است بلکه در حقیقت سنت است زیرا چه آنحضرت فرموده اند بر شما باد که لازم گیرید سنت مرا و سنت خلفای راشدین را رضی الله عنهم .

(الإبداع) في اللغة : إحداث شيء على غير مثال سبق .

وفي اصطلاح الحكماء : إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ، ويقابله الصنع وهو : إيجاد شيء مسبوق بالعدم . كذا ذكر شارح الإشارات في صدر النمط الخامس .

قال الشيخ ابن سينا في الإشارات : الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة ، أو زمان ، وما يتقدمه عدم زماناً لم يستغن عن متوسط .

وقال شارحه : هذا تنبيه على أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة ، والفرض منه عكس تقيضه ، وهو : أن كل مالم يكن مسبوقاً بمادة و زمان فلم يكن مسبوقاً بعدم ، وتبين من إضافة تفسير الإبداع إليه أن الإبداع هو : أن يكون من الشيء وجود لغيره ، من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً ، وعند هذا يظهر أن الصنع والإبداع يتقابلان على ما استعملهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس .

ثم الإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث ، فإن التكوين هو : أن يكون من الشيء وجود مادي ، والإحداث : أن يكون من الشيء وجود زمني ، وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه ، والإبداع أقدم منهما ، لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين ، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث ، لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى و زمان آخر ، فإذاً التكوين والإحداث مترتبان على الإبداع ،

وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى ، فهو أعلى مرتبة منهما ، وليس في هذا البيان موضع خطأ كما وُهم^(١) ، انتهى .

وقال السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية : الإبداع في : الاصطلاح إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بغير مادة ، انتهى .

أقول : والمراد بالعدم السابق على ذلك الشيء الخرج هو السابق سبقاً غير زمانى ، فإن المجردات قديمة عندهم ، فلا يخالف هذا ما سبق ، ويجبىء ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف .

وعند البلغاء : هو أن يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع ، قال ابن أبي الإصبع : ولم أرَ في الكلام مثل قوله تعالى : (وقيل يا أرض ابلعي ماءك) الآية^(٢) ، فإن فيها عشرين ضرباً من البديع ، وهى سبع عشرة لفظة : المناسبة التامة في ابلعى وأقلعى ، والاستمارة فيهما ، والطباق بين الأرض والسماء ، والجاز في قوله : (يا سماء) فإنه في الحقيقة يامطر ، والإشارة في (وغيض الماء) فإنه عبر به عن معان كثيرة ، لأن الماء لا يفيض حتى يُقاع مطر السماء ، وتبلع الأرض ما يخرج منها من عيون الماء ، فينتقص الحاصل على وجه الأرض من الماء ، والإرداف في (واستوت) ، والتثثيل

(١) الإشارات وشرحه للطوسي ص ٢١٦ ، ٢٣٧

(٢) ٤٤ هود ١١

في (وقضى الأمر) ، والتعليل ؛ فإن غيظ الماء علة الاستواء ، وصحة التقسيم ؛ فإنه استوعب فيه أقسام الماء حالة تغيّضه ، إذ ليس إلا احتباس ماء السماء ، والماء النابع من الأرض ، وغيظ الماء الذي يظهر على ظهرها ، والاحتباس في الدعاء لثلاث يتوهم أن الفرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك ، فإن عدله تعالى يمنع أن يدعو على غير مستحق ، وحسن النسق ، وائتلاف اللفظ مع المعنى والإيجاز ، فإنه تعالى قصّ القصة مستوعبة بأخصر عبارة ، والتسليم فإن أول الآية يدل على آخرها ، والتهديب لأن مفرداتها موصوفة بصفات الحسن ، وكل لفظة سهلة الخارج عليها رونق الفصاحة مع الخلوة من البشاعة ، وعقادة التركيب ، وحسن البيان من جهة أن السامع لا يتوقف في فهم المعنى ، ولا يشكل عليه شيء منه ، والتمكين لأن الفاصلة مستقرة في محلها ، مطمئنة في مكانها ، غير قلقة ولا مستدعاة ، والانسجام .

وزاد صاحب الإتيان : أن فيها « الاعتراض أيضاً »^(١) .

وفي جامع الصنائع وجمع الصنائع ما هو قريب منه ، حيث وقع فيها إبداع [والاختراع هو توليد معاني وإيراد تشبيهات جديدة ، واستحداث أنواع من البديع وغيرها ، والكلام الذي يتضمن مثل هذه المعاني والتشبيهات يسمى بديعاً]^(٢) .

(البديع) يطلق على : اسم من أسماء الله تعالى ، ومعناه البدع ، فإنه تعالى هو الذي فطر الخلائق ، بلا احتذاء مثال ، وقيل : بديع في نفسه لا مثل له ، كذا في شرح للواقف^(١) .

وعلى كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع ، كما عرفت ، وعلى علم من العلوم العربية .

وعلى العلوم الثلاثة : المعاني والبيان والبديع ، وقد سبق في المقدمة مستوفى .

(البراعة) في اللغة : التفوق ، يقال : برّع الرجل إذا فاق على أقرانه في العلم ، ونحو ذلك .

وعند البلغاء : هي الفصاحة على ما يجيء في فصل الحاء المهملة من باب الفاء .

وبراعة الاستهلال عديم هو : أن يشتمل أول الكلام على ما يناسب حال المتكلم فيه ، ويشير إلى ما سيق الكلام لأجله .

إنما سمي به لأن الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره .

والاستهلال في اللغة : أول صوت المولود حين الولادة ، وبذلك يستدل على حياته فسمى به الكلام الذي يدلّ أوله على المقصود ، كخطبة المطول ، وخطبة ضابطة قواعد الحساب ، ونحو ذلك ، وبذلك يحسن الابتداء .

== وجزهاى نواز صنائع وغيره انكيخه خود پيدا كند واين كلام كه مشتمل برچنين معاني وتشبيهات است اين را بدير ومخترع نامند »

(١) شرح للواقف ٢١٧ / ٨

(١) الإتيان ٩٦ / ٢

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« واختراع آست كه معاني وتشبيهات نوا نكيژ »

وفي الإنتقان^(١) : ومن ذلك سورة الفاتحة ، التي هي مطلع القرآن ، فإنها مشتملة على جميع مقاصده ، كما أخرج البيهقي في شعب الإيمان حديثاً : أنزل الله تعالى مائة وأربعين كتاباً أودع علومها أربعة منها : التوراة ، والإنجيل ، والزبور ، والفرقان ، ثم أودع علوم التوراة والإنجيل والزبور الفرقان ، ثم أودع علوم القرآن المفصل ، ثم أودع علوم المفصل فاتحة الكتاب . فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة .

وقد وُجِّه ذلك بأن العلوم التي احتوى عليها القرآن ، وقامت بها الأديان :

علم الأصول ومداره على معرفة الله وصفاته ، وإليه الإشارة بـ (رب العالمين الرحمن الرحيم) ومعرفة النبوات ، وإليه الإشارة بـ (الذين أنعمت عليهم .

ومعرفة المعاد ، وإليه الإشارة بـ (مالك يوم الدين) . وعلم العبادات ، وإليه الإشارة بـ (إياك نعبد) . وعلم السلوك ، وهو حمل النفس على الآداب الشرعية والالتقياد بأرب البرية ، وإليه الإشارة بـ (إياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم) .

وعلم القصص ، وهو الاطلاع على أخبار الأمم السالفة والقرون الماضية ، ليعلم المطلع على ذلك سعادة من أطاع الله وشقاوة من عصاه ، وإليه الإشارة بقوله : (صراط الذين أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين) .

فنتبه في الفاتحة على جميع مقاصد القرآن ، وهذا هو الفاية في براعة الاستهلال ، مع ما اشتملت عليه من الألفاظ الحسنة ، والمقاطع المستحسنة ، وأنواع البلاغة .

وكذلك أول سورة اقرأ ، فإنها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال ، لكونها أول ما نزل من القرآن ، فإنها فيها الأمر بالقراءة ، والبداة باسم الله ، وفيها الإشارة إلى علم الأحكام ، وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب وإثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل ، وفي هذا الإشارة إلى أصول ، وفيها ما يتعلق بالإخبار من قوله (علم الإنسان ما لم يعلم) .

(البِضَاعَةُ) بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة الخفيفة [جزء من المال يرصد مع شخص للتجارة]^(١) كذا في الصراح ، وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة : البضاعة أن يدفع المال لآخر ليعمل فيه ، على أن يكون الربح لرب المال ، ولا شيء للعامل .

اعلم : أن دفع المال إلى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون كل الربح لرب المال ولا شيء للعامل ، لكونه متبرعاً في التصرف والعمل ، وهو البضاعة .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« جزء مال يحكه بدست کسی بتجارت فرستند »

والثاني : أن يكون كل الربح للعامل ، وهو القرض .

والثالث : أن يكون الربح مشتركاً بينهما على حسب ما شرطاً ، وهو المضاربة ؛ هكذا في الهداية وغيرها .

وإنما قلنا : دون رب المال لأنه لو كان شريكاً مع العامل ، فهو شركة عقد منقسم على مفاوضة وعنان ووجوه وتقبل ؛ ويحى . تفصيلها في الشركة في فصل الكاف من باب الشين إن شاء الله تعالى .

(البيع) بسكون المثناة التحتانية : هو من لغات الأضداد ، فهو كالمبيع لغة ، يطلق غالباً على إخراج المبيع عن الملك بموضع مالي قصداً ، أى إعطاء الثمن وأخذ الثمن ، ويُعدى إلى المفعول الثانى بنفسه ، وبحرف الجر تقول : باعه منه ؛ ويقال أيضاً على الشراء أى إخراج الثمن عن الملك بموضع مالي قصداً ، أى إعطاء الثمن وأخذ الثمن . والشراء أيضاً من الأضداد ، لأنه يقال على البيع أيضاً ؛ قال الله تعالى (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ)^(١) أى باعوه ؛ وقوله تعالى (وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ) الآية^(٢) .

ويقالان أيضاً : على ما إذا أعطى سلعة كما في المفردات^(٣) .

وقال الإمام التقي : البيع والشراء يقع في الغالب على الإيجاب ، والابتياح والاشتراء على القبول ، لأن

الثلاثى أصل والمزيد فرع عليه ، والإيجاب أصل والقبول بناء عليه .

وفي الشرع : مبادلة مال بمال بتراض ، أى إعطاء الثمن وأخذ الثمن على سبيل التراضى من الجانبين .

فالفرق بين المعنى اللغوى والشرعى ، إنما هو بقيد التراضى على ما اختاره نثر الإسلام .

وفيه : أن التراضى لا بد له لغة أيضاً ، فإن الأخذ غصباً ، وإعطاء شيء من غير تراض لا يقول فيه أهل اللغة : باعه .

وأيضاً : يدخل في الحد الشرعى ، بيع باطل كبيع الخنزير ، ويخرج عنه بيع صحيح ، كبيع المكروه ، هذا ، وقيل : المتبادر من المبادلة هي الواقعة بمن هو أهلها ، كما لا يخفى ، فخرج بيع المجنون ، والصبي ، والمحجور ، والسكران ؛ والواقعة على وجه التلك والتملك ، فخرج الرهن . وعلى وجه الكمال والتأييد ، فخرجت الهبة بشرط العوض ، فإنه ليس بيعاً ابتداء . والإجارة لعدم التأييد .

والمراد بالمال : ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور ، هذا كله خلاصة ما في فتح القدير والبرجندى والدرر وجامع الرموز^(١) .

التقسيم في الدرر : أنواع البيع باعتبار المبيع أربعة :

لأنه إما بيع سلعة بسلعة ، ويسمى مقايضة . أو بيعها بثمن : ويسمى بيعاً لكونه أشهر

(١) ٢٠ يوسف ١٢ .

(٢) ١٠٢ البقرة ٢ .

(٣) مفردات الراغب مادة بيع وشري .

(١) جامع الرموز ٢ / ٢ .

الأنواع ، وقد يقال : بيعاً مطلقاً ، أو بيع ثمن بثمن ،
ويسمى صرفاً ، أو بيع دين بدين ، ويسمى سلماً .
وباعتبار الثمن أيضاً أربعة :

لأن الثمن الأول ، إن لم يعتبر يسمى : مساومة ،
أو اعتبر مع زيادة ويسمى مراجعة ، أو بدونها ويسمى
تولية ، أو مع النقص ويسمى وضعية ؛ انتهى كلامه .

ومن البيوع : ما يسمى : بيع الحصة ، وهو أن
يقول البائع : بعتك من هذه الأثواب ما تقع هذه
الحصة عليه .

ومنها بيع الملامسة : وهو أن يلمس ثوباً مطوياً
في ظلمة ، ثم يشتريه على أن لا خيار له إذا رآه ،
كذا في شرح التهاج ، فتاوى الشافعية .

[وفي الهداية بيوع كانت في الجاهلية ، وهو أن
يتساوم الرجلان على سلعة ، فإذا لمسها المشتري ،
أو نبذها إليه البائع ، أو وضع المشتري عليها حصة
لزم البيع .

فالأول : بيع الملامسة .

والثاني : المناذرة .

والثالث : إلقاء الحجر ^(١) .

ومنها : بيع المزبنة ، وهو بيع التمر على النخيل بتمر
مجدوذ مثل كيله خرصاً .

ومنها : بيع المحاقلة ، وهو بيع الحنطة في سنبليها
بحنة مجذوزة مثل كيلها خرصاً ؛ كذا في الهداية .

ومنها : بيع الوفاء ، وهو بيع المعاملة واحد ، وكذا

بيع التلجئة ^(١) ، كما في البزازية وهو : أن يقول البائع
للمشتري بعت بمالك على من الدين ، على أني إن
قضيت الدين فهو لي ، وأنه بيع فاسد يفيد الملك
عند القبض .

وقيل : إن بيع الوفاء رهن حقيقة ، ولا يطلق
الانتفاع للمشتري إلا بإذن البائع ، وهو ضامن لما
أكل واستهلك ، وللبائع استرداده إذا قضى دينه ،
متى شاء .

وقيل : إنه بيع جائز ويوفى بالوعد ، كذا في
السراجية ، وحواشيه .

وفي الخانية : اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس
بيع الوفاء والبيع الجائز ؛ قال عامة المشايخ : حكمه
الرهن ، والصحيح أن العقد الذي جرى بينهما ،
إن كان بلفظ البيع لا يكون رهناً ، ثم ينظر : إن
ذكر شرط الفسخ في البيع فسد البيع ، وإن لم
يذكره وتلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء ، أو تلفظا
بالبيع الجائز ، وعندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير
لازم ، أو إن ذكر البيع من غير شرط ، ثم ذكر
الشرط على وجه المواعدة فحكمه أنه يجوز ويلزم
الوفاء بالوعد ؛ وإن شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع
إلى فتاوى إبراهيم شامى .

ومنها : بيع العينة وهو منهي .

واختلف المشايخ في تفسير العينة ؛ قال بعضهم :
تفسيرها أن يأتي الرجل المحتاج إلى آخر ويستقرضه

(١) التلجئة : الإكراه .

(١) ما بين المعقوفين لم يرد في م . . .

عشرة دراهم ، ولا يرغب المقرض على^(١) الإقراض طمعاً في الفضل لا يناله في القرض فيقول : ليس يتيسر على الإقراض ، ولكن أبيعك هذا الثوب إن شئت بائني عشر درهما وقيمتة في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة ، فيرضى به المستقرض ، فيبيعه المقرض بائني عشر درهما ، ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل الرب الثوب ربح درهمين ، ويحصل للمستقرض عشرة .

وقال بعضهم : تفسيرها أن يُدخل بينهما ثالثاً ، فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض بائني عشر درهما ، ويسلم إليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي أدخله بينهما بعشرة ، ويسلم الثوب إليه ، ثم إن الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب ، وهو المقرض بعشرة ويسلم الثوب إليه ، ويأخذ منه العشرة ويدفعها إلى طالب القرض ، فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم ، ويحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما ؛ كذا في المحيط ، هكذا في فتاوى عالمگیری .

تقسيم آخر : البيع باعتبار الصحة وعدمها أربعة : لأنه إما أن يكون مشروعاً بأصله ووصفه ومجاوره ، وهو البيع الصحيح ، والمراد بأصل العقد ما هو من قوامه ، أعني أحد العوضين ، وبالوصف ما هو من لوازمه ، أعني شرائطه ؛ وبالمجاور ما هو من عوارضه ، أعني صفاته المفارقة .

وإما أن لا يكون مشروعاً بأصله ، أصلاً بأن

يكون قبح في أحد العوضين ، وهو البيع الباطل ، كبيع الميتة ، والخمر ، والحر ونحوها .

وإما أن يكون مشروعاً بأصله دون وصفه بأن يكون القبح في شرائطه ، ولوازمه ، وهو البيع الفاسد ، كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد ، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين ، أو للبيع إذا كان عبداً ، أو أمة .

وإما أن يكون مشروعاً بأصله ووصفه دون مجاوره بأن يكون القبح في مقارناته ، وهو البيع المكروه كالبيع بعد أذان الجمعة ، بحيث يفوت السعي إلى صلاة الجمعة ، هكذا في كتب الفقه .

فصل الغين المعجمة

(البلاغة) عند أهل المعاني ، تطلق على معنيين : أحدهما بلاغة الكلام ، وتسمى بالبراعة ، والبيان ، والفصاحة أيضاً ، وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ، أى مع فصاحة ذلك الكلام ؛ كذا ذكر الخطيب في التلخيص^(١) ، قيل : لو قال إلا إذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكان أحسن ، لأن الحال قد يقتضى ما يناق الفصاحة ، كالتعقيد في المعانيات ، فحينئذ رعاية التقاطق أولى من رعاية الفصاحة إذ ارتفاع شأن الكلام بالطباق لمقتضى الحال ، لكن بنى الكلام على الكثير الشائع ولم يعتد بالقليل النادر ؛ وقيل تمنع بلاغة

(١) كذا في الأصول .

(١) التلخيص ١٣ .

الكلام المذكور ؛ ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر في فصل اللام من باب الحاء .

قيل : خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام ؛ فقيل إنه لا يشترط شيئاً من فصاحة الكلام في البلاغة ، وليس رجوع البلاغة إلى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوي ، بل لمعرفة أنواع المجاز والسكناية وعلاقاتها لتلا يخرج فيها عن اعتبارات اللغة .

وقيل : إنه لا يشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلو عن التعقيد المعنوي .

ثم قال الخطيب : وللبلاغة الكلام طرفان : أحدهما : أعلى ، إليه تنتهي البلاغة ، وهو الإعجاز ، وما يقرب منه ، أي من حد الإعجاز ؛ انتهى .
أي الطرف الأعلى نوع تحته صنفان :

كلام يعجز البشر عن الإتيان بمثله ، وهو حد الإعجاز ، وقريب من حد الإعجاز بأن لا يُعجز البشر ، لكن يعجز مقدار أقصر سورة عن الإتيان بمثله ، وكلاهما مندرج تحت حد الإعجاز ، لأن حد الإعجاز هو حد الإعجاز عن الإتيان بأقصر سورة ، وبهذا اندفع ما أورده المحقق التفتازاني من أنه لا معنى لجعل حد الإعجاز ، وما يقرب منه طرفاً^(١) أعلى ، إذ المناسب أن يؤخذ حقيقياً كالنهاية ، أو نوعياً كالإعجاز ، انتهى ؛ إذ قد يؤخذ نوعياً ، وهو حد الإعجاز المعتبر شرعاً ، وهو حد إعجاز أقصر سورة ،

إلا أنه تنبه على أنه صنفان : كلام يعجز نفسه ، وكلام يعجز مقدار سورة من جنسه .

فإن قيل : ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة ، وعلم البلاغة كافل بإتمام هذين الأمرين ، فمن أتقنه وأحاط به لم لا يجوز أن يراعيهما حق الرعاية فيأتي بكلام هو الطرف الأعلى ولو بمقدار أقصر سورة ؟

قلت : إن العلم لا يتكفل إلا ببيان الأحوال ، وأما الاطلاع على كميات الأحوال ، وكيفياتها ، ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فأمر آخر .
ثم قال^(٢) : وثانيهما أسفل وهو ما إذا غُيِّرَ عنه إلى ما دونه التحق بأصوات الحيوانات عند البلغاء ، وبينهما مراتب كثيرة ، انتهى .

فإن قلت : كيف^(٣) يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية بأصوات الحيوانات ؟

قلت : اعتبار الوضوح والخفاء في الدلالة بالنسبة إلى المعاني المجازية^(٣) ، وتلك المعاني أزيد من الدلالات الوضعية ، ومما يتعلق بعلم المعاني ؛ فرعاية البيان لا يفكك عن رعاية المعاني .

وثانيهما : بلاغة المتكلم ، وهي : ملكة يقدر بها على تأليف كلام بليغ ، أي لا يعجز بها عن تأليف كلام بليغ .

(١) أي الخطيب ، وهذا هو الطرف الثاني لبلاغة الكلام

(٢) ساقطة من الأصول وقد أثبتناها عن الأطول

(٣) ساقطة من الأصول

(١) في الأطول : طرفان .

فالبلاغة بمعنيها أخص مطلقاً من الفصاحة ؛
فكل بليغ ، كلاماً كان أو متكلماً ، فصيح ،
ولا عكس . هذا خلاصة ما في الأطول ، والمطول^(١) ،
والجاي .

وفي الإتيان^(٢) ، في النوع الرابع والستين ،
مراتب الكلام المحمود متفاوتة :

فمنها البليغ الرصين الجزل .

ومنها الفصيح القريب السهل .

ومنها الجائز الطلق الرسل .

فالأول أعلاها .

والثاني أوسطها .

والثالث أدناها .

فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الأقسام
حصة ، فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من
الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة ، وهما
على الانفراد في نمومتهما متضادان ، لأن العذوبة
نتاج السهولة ، والجزالة والمثانة يمالجان نوعاً من
الزعورة ، فكان اجتماع الأمرين في نظمه - مع نبوة
كل واحد منهما عن الآخر - فضيلة خص بها
القرآن ليكون آية بينة لنبية صلى الله عليه
 وآله وسلم .

(البالغ) في اللغة بمعنى رسنده^(٣) .

وقال الفقهاء : الغلام يصير بالغاً بالاحتلام

(١) الأطول ٣٦ ، ٣٧ ؛ المطول وحواميه

٢٧ - ٣٠

(٢) الإتيان ٢ / ١٢٠

(٣) أي البالغ

والإجبال والإنزال . والجارية تصير بالغة بالاحتلام ،
والحيض ، والحبل ؛ فإن لم يوجد شيء فيهما ، فحين
يتم لهما خمس عشرة سنة ، وبه يفتى . وقيل غير ذلك ،
وإن شئت التفصيل فارجع إلى جامع الرموز ونحوه .

وقال الصوفية : الإنسان لا يصير بالغاً إلا إذا
كمل فيه أربع صفات : الأقوال ، والأفعال ،
والمعارف ، والأخلاق الحميدة ؛ فإن كمال البلوغ يكون
بالسن وحده ، وبلوغ الكمال يكون بأربع خصال ،
ويجىء في لفظ الحرّ في فصل الرأء من باب الحاء .

(علم البلاغة) هو علم المعاني والبيان ، وقد سبق
في المقدمة .

(المبالغة) عند أهل العربية ، هي : أن يدعى
المتكلم بلوغ وصف في الشدة أو الضعف حدّاً
مستحيلاً ، أو مستبعداً ، ليدل على أن الموصوف بالغ
في ذلك الوصف إلى النهاية .

وهو ضربان :

أحدهما : المبالغة بالصيغة .

وصيغ المبالغة : فعلان ، وفعل ، وفعل ، كرحم ،
ورحم ، وتواب ، ونحو ذلك ، مما ذكر في كتب
الصرف .

قال الزركشي في البرهان : إن التحقيق أن صيغ
المبالغة قسمان : أحدهما : ما تحصل المبالغة فيه بحسب
زيادة الفعل ، والثاني : بحسب تعدد المفعولات ،
ولاشك أن تعددها لا يوجب للفعل زيادة ، إذ الفعل
قد يقع على جماعة متعددين ، وعلى هذا تنزل صفاته

تعالى ، وإلا فلا تتصور المبالغة فيها لتناهيها في السكال
في نفس الأمر ، لا بحسب ادعاء المتكلم ، ولهذا قال
بعضهم في حكيم : معنى المبالغة فيه تكرار حكمة
بالنسبة إلى الشرائع .

قال في الكشف : للمبالغة في التوابع للدلالة
على كثرة من يتوب عليه من عباده .

وقد أورد بعض الفضلاء سؤالاً على قوله تعالى :
(والله على كل شيء قدير)^(١) ، وهو أن قديراً من
صنيع المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر ، والزيادة
على معنى قادر محال ، إذ الإيجاب من واحد لا يمكن
فيه التفاضل ، باعتبار كل فرد فرد .

وأجيب : بأن المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد
فرد وجب صرفها إلى مجموع الأفراد ، التي دل السياق
عليها ، فهي بالنسبة إلى كثرة المتعلق لا الوصف .

وذكر البرهان الرشيدى أن صفات الله تعالى التي
على صنيع المبالغة كلها مجاز ، لأنها موضوعة للمبالغة ،
ولا مبالغة فيها ، واستحسنه الشيخ تقي الدين السبكي .

والضرب الثاني : المبالغة بالوصف ، ومنه قوله
تعالى : (يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار)^(٢) ،
(ولا يدخلون الجنة حتى يلجج الجمل في سم
الخياط)^(٣) ، كذا في الإتيان^(٤) .

وفي المطول^(١) : المبالغة تنحصر في ثلاثة أقسام ،
لأن المدعى إن كان ممكناً عقلاً وعادة فتبايع ،
كقول امرئ القيس :

فمادى عدا بين ثورٍ ونعجةٍ

دِراً كما ولم ينضج بماء فيفسل

ادعى أن هذا الفرس أدرك ثوراً ، أى ذكرأ
من بقر الوحش ، ونعجة أى أنثى منها ، في مضمار
واحد ولم يبرق ، وهذا ممكن عقلاً وعادة .

وإن كان ممكناً عقلاً لا عادة فإغراق ، كقول
الشاعر^(٢) :

ونكرم جارنا مادام فينا

ونتبعة الكرامة حيث مالا

الألف للإشباع ، ادعى أن جاره لا يميل عنه
إلى جانب إلا وهو يرسل الكرامة والعطاء على
أثره ، وهذا ممكن عقلاً ممتنع عادة ، بل في زماننا
يكاد يلحق بالمتنع عقلاً .

وإن لم يكن ممكناً لا عقلاً ولا عادة فقلو ،
ويمتنع أن يكون ممكناً عادة ممتنعاً عقلاً .

فائدة : اختلفوا في المبالغة ، فقليل : إنها مردودة
مطلقاً لأن خير الكلام ما خرج مخرج الحق .

وقيل : إنها مقبولة مطلقاً ، بل الفضل مقصور
عليها ؛ لأن أحسن الشعر أ كذبه ، وخير الكلام
ما بولغ فيه .

(١) المطول ٣٥٠ ومايلها
(٢) أى عمرو بن الأيهم التغلبي

(١) ٢٨٤ البقرة ٢

(٢) ٣٥ النور ٢٤

(٣) ٤٠ الأعراف ٧

(٤) الإتيان ٢ / ٩٤

وقيل منها مقبولة : ومنها مردودة ؛ وهو الراجح .

فالمقبولة منها التبليغ والإغراق ، وبمض أصناف الغلو ، وما سواها مردودة ، والأصناف المقبولة من الغلو ما أدخل عليه ما يقربه إلى الصحة ، نحو لفظ يكاد في قوله تعالى : (يكاد زيتها يضيء) الآية ، ومنها ما تضمن نوعاً حسناً من التخيل ، كقول أبي الطيب^(١) :

عقدت سنابكها عليها عثيراً
لو تبتغى عنقا عليه لأمكنّا

ادعى أن الفبار المرتفع من سنابك الخيل قد اجتمع فوق رموسها متراكماً متكاثفاً ، بحيث صار أرضاً يمكن أن تسير عليها تلك الجياد ، وهذا ممتنع عقلاً وعادة ، لكنه تخيل حسن .

ومنها : ما أخرج مخرج الهزل والخلاعة ، كقولك :
أسكر بالأمس إن عزمْتُ على الشرِّ

بِ غداً إن ذا من العَجَبِ

[ويقول صاحب جامع الصنائع : الردود من المبالغة ادعاء الحال ، لأنه لا يتضمن حسناً ولا لطافة ، مثاله :

چون براندی سمند دولت را

بدو منزل رسید پیش از خویش

« لما أجريت فرس الحظ سبقتة بمرحلتين » .

وجاء في مجمع الصنائع أن من عيوب المدح المبالغة بأن يتجاوز المادح حد جنس المدوح مثل :

أى كانیات را بوجود تو افتخار

أى بیش از فرینش کم ز آفریدگار

« يا من تفتخر الكائنات بوجودك ، ويا من

أنت أكثر من الخلق وأقل من الخالق » .

لأن هذا المدح لا يجوز لغير نبينا عليه الصلاة والسلام ، ولا يجوز في حق غيره ، وهو تجاوز من حد المدوح ، ويقاس على هذا كل ما تجاوز الأدب الشرعى مثل قول الأنورى :

برزرگواری کاندر کمال قدرت خویش

نه ایزد است جوايزد بزرگ بی همتاست

« إن العظمة التي في كمال قدرتك ليست لله ،

لأن الله عظيم بلا مثيل » .

ومثال القسم الثانى :

ایها الملك الملائكى الصفات ، والسيد صاحب

الخلق الحمدي : أنت ملك وحيد دهرك لك كف

ندية على العالم .

فالمدح للملك بالسيد العلم ووحيد الدهر ، مدح

يقصر عنه جنس الملوك^(١) .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

و در جامع الصنائع گوید مردود از غلو آنست که

محالی را ادعاء کند که متضمن حسنى و لطافى نباشد .

مثاله . شعر :

چون براندی سمند دولت را

بدو منزل رسید پیش از خویش =

(١) من قصيدة بمدح بها ابن عمار وقوله :

أقبلت تبسم والجياد عوابس

يخبين بالخلق الضاعف والتقنا

والسنابك : جمع سنبك ، وهو طرف الحافر ، والعتير :

التراب ، والعتق : نوع من السير .

(التبليغ) : على وزن التفعيل ، هو نوع من المبالغة ، كما عرفت .

فصل القاف

(الباذق) : بالذال المعجمة ، هو ماء عنب طبخ فذهب منه أقل من النصف ، فإن ذهب النصف يسمى المُنَصَّف ، وإن ذهب الثلثان وبقي الثلث يسمى الثلث ، ويحىء في لفظ الطلاء .

(البرق) : بسكون الراء المهملة ، ضياء يخرج من السحاب ، قال الحكماء في سبب حدوثه : إن الدخان ربما يخالط السحاب فيخرقه ، إما في صعوده

= ودر مجمع الصنائع گوید از عیوب مدح مبالغة است که از حد جنس بمدوح اقراط کند یا تقریط مثال قسم اول - شعر :

ای کائنات بوجود توافتنار
ای بیش ز آفرینش کم ز آفرید کار
چه این قسم مدح جز پیغمد مارا علیه الصلاة والسلام نشاید ، ودر حق غیر آنحضرت هرکسی که باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق است بهمین آنچه بر ترک ادب شرعی باشد چنانکه حکیم انوری گوید :

بزرگواری کاندز کمال قدرت خویش
نه ایزد است چو ایزد بزرگ بی همتاست
مثال قسم دوم شعر :

شهی فرشته حفت خواجه محمد خاف
وحید دهر ملک بود کف کریم جهان
جه جنس ملوک را خواجه روحید دهر مدحی
قاصر باشد .

بالطبع ، أو عند هبوطه للتكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل إليه ؛ فيحدث من خرقه له ومصاصته إياه صوت هو الرعد ، وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين ؛ فلطيفه ينطفئ سريعاً ، وهو البرق ، وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل إلى الأرض ، وهو الصاعقة ، كذا في المواقف^(۱) وشرحه .

(والبرق) بفتحين [عند الصوفية شيء يظهر على العبد من اللوامع النوارية فينجذب نحو الحق]^(۲) ، كذا في لطائف اللغات .

(البارقة) [عند الصوفية ؛ لآئحة تلوح على السالك من الجنب الأقدس ثم لا تلبث أن تنقطع وهذا أول الكشف]^(۳) ، كذا في لطائف اللغات .
(البريق) هو الشيء المتفرق للجسم من غيره ، ويحىء في لفظ الضوء في فصل الألف من باب الضاد المعجمة .

(البندقة) هو اسم ما يتحمل في المقدمة كالسياف ، ويطلق أيضاً على درهم واحد ، وبعض الأطباء يجعلها مثقالاً ، وبعضها أربعة دوانق ، ويقال أيضاً على شيء أكبر في هيئة البندقة .

(۱) المواقف وشرحه ۲ / ۳۰۵

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد صوفیه چیزیست که ظاهر میشود بنده را . از لوازم نوری پس من خواهد آن بنده را سوی قرب حق » .

(۳) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد صوفیه عبارتست از لائحه که وارد میشود بر سالك از جناب اقدس و بسرعت منقطع شود و این اوائل كشف است »

وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه وصلابته حتى صار بعراً ، وعلى طينة مدوّرة يرمى بها ، كذا في بحر الجواهر .

* * *

فصل الكاف

(البابكية) : هي فرقة تلقب بالسبعية ، ويحىء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

* * *

فصل اللام

(البتول) : بالفتح وبالمنناة الفوقانية ، هي المذراء المنقطعة عن الأزواج .

وقيل : المنقطعة إلى الله عن الدنيا واتصالها في المعقبى وهي نعت فاطمة رضى الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، كذا في الصراح وغيره .

(البخيل) بالفتح والخاء المعجمة في اللغة ، [نابخشده ودر مجمع السلوك مى آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكوة ونفقات وغير آن بجا نيارد و بعضى كويند بخيل آنست كه مال خود را يكسى ندهد و عارفان كويند بخيل آنست كه جان خود حق راندهد]^(١) .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نا بخشده ودر مجمع السلوك من آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكاة ونفقات وغير آن بجا نيارد »

(البذل) بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرهما هو القائم مقام الشيء والبديل مثله ، الأبدال والبلاء الجمع على ما في الصراح والمهذب ، وكذا البذل بفتححتين ، كما في قوله تعالى : (يَسِّرَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا)^(١) .

وعند الصرفيين : هو الحرف القائم مقام غيره ؛ قال ابن الحاجب في الشافية : الإبدال جعل حرف مكان حرف غيره ، أى جعل حرف من حروف الإبدال وهي حروف « أنصت يوم جد طاه زل » فلا يرد نحو اظلم فإن أصله اظلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لإرادة الإدغام فإنه لا يسمى ذلك بدلا لما أن الظاء ليست من حروف الإبدال .

وقوله « مكان حرف » احتراز عن جعل حرف عوضاً عن حرف في غير موضعه كهمزة ابن واسم ، فإنه لا يستى ذلك بدلا إلا تجوّزاً ، ولذا لم يقل إنه جعل حرف عوضاً عن حرف آخر .

وقوله « غيره » تأكيد لقوله حرف لدفع وهم أن رد اللام في نحو أبوى يسمى إبدالاً .

والحرف الأول : أى الذى جعل مكانه غيره ، يسمى مُبْدَلًا منه والحرف الثانى أى الذى جعل مكان غيره يسمى مبدلاً وبدلاً ، هكذا يستفاد من شروح الشافية^(٢) .

= و بعضى كويند بخيل آنست كه مال خود را يكسى ندهد و عارفان كويند بخيل آنست كه جان خود حق راندهد

(١) ٥٠ الكهف ١٨

(٢) شرح الرضى على الشافية ٢٢٦

ثم الإبدال أعم من الإعلال من وجه ، فإن لفظ الإعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب أو الحذف أو الإسكان ، فيصدقان في قال ، ويصدق الإبدال فقط في السادي ، فإنه أصله السادس ، والإعلال فقط في يدعو ، وأعم مطلقاً من القلب إذ القلب مختص في اصطلاحهم بإبدال حروف العلة والهمزة بعضها مكان بعض ، والمشهور في غير الأربعة لفظ الإبدال^(١) ، كذا ذكر الرضى ، ويجيء في لفظ الإعلال أيضاً في فصل اللام من باب العين .

قال في الإتيان^(٢) في نوع بدائع القرآن : الإبدال هو إقامة بعض الحروف مقام بعض ، وجعل منه ابن فارس (فانقلق)^(٣) ، أى انفرق ، وعن الخليل (فجاسوا خِلال الدِّيار)^(٤) أنه أريد فحاسوا فقامت الجيم مقام الحاء ، وقد قرئ بالحاء أيضاً ؛ وجعل منه الفارسي (إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ)^(٥) أى الخيل ، وجعل منه أبو عبيدة (إِلَّا مُكَّاءً وَتَصْدِيَةً)^(٦) أى تصددة ، انتهى .

(١) نقل في هامش ل ما ذكره الرضى : من « أن الإبدال يستعمل في الهمزة أيضاً ، وأما الإعلال فلا يقال لتغيير الهمزة بالقلب أو الحذف أو الإسكان نحو رأس ومسألة والمرأة إذ هو في اصطلاحهم مختص بتغيير حرف العلة » (شرح الرضى على الشافية ٢٧٤)

(٢) الإتيان ٢ / ٨٩

(٣) من آية ٦٣ الشعراء ٢٦ ، وفي الإتيان : ولهذا قال (فكان كل فرق كالطود العظيم) فالراء واللام متعاقبان .

(٤) الإسراء ١٧

(٥) ٣٢ ص ٣٨

(٦) الأنفال ٨

وهذا المعنى ليس عين المعنى الذى ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا يكون الحرف المبدل من حروف الإبدال ، كما لا يخفى .

وعند النحاة تابع مقصود دون متبوعه ، ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره لعدم اختصاص البدل بالاسم ، فإنه يجوز أن يقع الاسم المشتق بدلاً من الفعل نحو : « مررت برجل يضرب ضارب » على ما في بعض حواشى الإرشاد في بيان خواص الاسم ، وكذا يجوز أن يبدل الفعل من الفعل إذا كان الثانى راجحاً في البيان على الأول كقول الشاعر :

* متى تأتينا تُلمِّم بنا في ديارنا^(١) *

فإن تلمم من الإلمام وهو النزول بدل من تأتينا على ما في العباب ، وكذا يجوز أن يكون جملة مبدلة من جملة لما محل من الإعراب أولاً بشرط كون الثانية أوفى من الأولى بتأدية المعنى المراد كما ستعرف .

ثم المراد بكونه مقصوداً دون المتبوع أن يكون ذكر المتبوع أى البدل منه توطئة لذكره حقيقة أو حكماً كما في بدل الغلط فإنه وإن لم يجعل توطئة بل كان سبق لسان لكتنه في حكم التوطئة ، فإنه في حكم الساقط ، ونخرج من الحد النعت والتأكيد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصوداً أيضاً .

(١) تمام البيت : • تعبد خطباً جزلاً وناراً فأجبا • والشاهد في جزم تلمم لأنه بدل من قوله تأتينا وتفسير له لأن الإلمام إيمان ، والبيت من قصيدة لعبيد الله بن الحر الجعفي .

ولا يرد على التعريف المعطوف بيل لأن متبوعه مقصود ابتداء ثم بداله شيء فأعرض عنه بيل وقصد المعطوف ، فكلاهما مقصودان .

وإنما لم نقل تابع مقصود بالنسبة إلى آخره على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة .

ثم البديل أقسام أربعة ، لأن البديل لا يخلو من أن يكون عين البديل منه بأن يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه أولاً يكون ، والثاني إما أن يكون بعض المبدل منه أولاً يكون ، والثاني إما أن يكون له بالمبدل منه تلبس ما أو لم يكن .

فالأول بدل الكل وسماء ابن مالك في الألفية ببديل المطابق ، قال الجلبى في حواشى^(١) المطول : وهذه التسمية أحسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو : (إلى صراط العزيز الحميد الله)^(٢) فيمن قرأ بالجر فإن المتبادر من الكل التجزى وهو ممتنع في ذات الله تعالى فلا يليق هذا الإطلاق بحسن الأدب وإن حمل الكل على معنى آخر [حسن]^(٣) .

والثاني بدل البعض نحو : ضربت زيدا رأسه .

والثالث بدل الاشتمال نحو : أعجبنى زيد علمه .

والرابع بدل الغلط .

وبهذا اندفع اعتراض من يقول إن ههنا قسمًا خامسًا وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت إلى

القمر فلـ^(١) ، لأن هذا من بدل الاشتمال ، إذ بدل الاشتمال هو أن يكون بينه وبين متبوعه ملازمة بغيرهما أى تكون تلك الملازمة بغير كون البديل كل المبدل منه أو جزأه ، فيدخل فيه ما إذا كان المبدل منه جزءا من البديل ويكون إبداله منه بناء على هذه الملازمة كما في المثال المذكور ، وإنما لم يجعل هذا البديل قسما خامسا ولم يُسمَّ ببديل الكل عن البعض لقلته وندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب والمثال موضوع .

واعلم أن في إطلاق الملازمة يدخل بعض أفراد بدل الغلط نحو : « ضربت زيدا غلامه أو حماره » فالمراد بها ملازمة بحيث توجب النسبة إلى المتبوع ، النسبة إلى الملابس إجمالا : نحو أعجبنى زيد علمه ، حيث يعلم ابتداء أن يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الإعجاب إلى زيد نسبة إلى صفة من صفاته ، وكذا في « سلب زيد ثوبه » بخلاف « ضربت زيدا حماره أو غلامه » لأن نسبة الضرب إلى زيد تامة لا يلزم صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط ، وكذا قولك بنى الأمير وكيله من باب بدل الغلط لأن شرط بدل الاشتمال أن

(١) ونحو قوله :

نضر الله أعظما دفنوها بسجستان طلحة الطلحات
ونضر بالضاد للمعجمة بمعنى حسن رواية في البيت
والختار رحم موضع نضر ، والبيت من قصيدة لابن قيس
الرقيات يرثى بها طلحة بن عبد الله بن خلف الخزاعي
أحد الأجراد المشهورين في الإسلام .

(١) حاشية المطول لحسن جلبى ص ٢٥٠

(٢) ١ - ٢ إبراهيم ١٤

(٣) التكملة من حاشية جلبى

لا يستفاد هو من المبدل منه معيناً بل تبقى النفس مع ذكر الأول منتظرة للبيان لإجمال الأول ، وههنا الأول غير مجمل لأنه يستفاد عرفاً من قولك بنى الأمير أن الباني هو وكيله .

ثم إنه لا يرد على المحصر بدل التفصيل نحو : « الناس رجلان رجلٌ أكرمه ورجل أهنته » فإنه من قبيل بدل الكل إذ البديل إنما هو المجموع . فإن قلت : يجوز أن يكون بدل البعض .

قلت : فينبذ يحتاج إلى الضمير ولم يُرَ بدل تفصيل ملفوظاً بالضمير ولا محتاجاً إلى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل .

فإن قلت : فإذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزأين على انفراده مع أنه غير بدل على هذا التقدير .

قلت : هو نظير قولهم هذا حلوا حامض فإن المجموع هو الخبر لكل واحد من الجزأين مرفوع ، وتحقيقه أنهم ذكروا أن في مثل قولهم هذا حلوا حامض اعتبر المطفأ أولاً ثم جعل المجموع خبراً لأن المقصود إثبات الكيفية المتوسطة بين الحلوة والحامضة ، لا إثبات أنفسهما ، كما قاله البعض ، بناء على أن الطعنين امتزجا في جميع الأجزاء ؛ فعلى هذا القول يكون في كلٍّ من الحلوا والحامض ضمير المبتدأ وعلى ما ذكره يكون في المجموع ضمير المبتدأ وليس في شيء من الجزأين ضمير ، ولا محذور في خلوة الصفة عن الضمير إذا لم تكن مسندة إلى شيء ، كما فيما نحن فيه ، فإن المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما جزء المسند

فيجوز خلوتها عن الضمير ؛ لأنها حينئذ تكون بمنزلة الضاد من ضارب .

إن قلت : فينبغي أن لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث شيء من الجزأين عند ثنية المبتدأ وجمعه وتأنينه .

قلنا : إجراء تلك الأحوال على الجزأين كإجراء الإعراب عليهما فإن حق الإعراب إجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلاً للإعراب أجرى إعرابه على أجزاء .

وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى عبد الغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ^(١) .

ثم بدل الغاط ثلاثة أقسام : غاط صريح كما إذا أردت أن تقول : « جاءني

(١) نقل في هامش له مقاله عصام الدين الاسفرائيني في شرح الكافية من أن العطف في الشائع متأخر عن ربط الشيء بالمعطوف عليه أو ربط المعطوف عليه بشيء وربما يتقدم فيفيد ربط المجموع لكن جعل هذا داخلاً في المعطوف شكل لأن المعطوف تابع مقصود بالنسبة ، ولا نسبة هنا ولا تبعية في الإعراب لأن المعنى المقصود للإعراب قائم بالمجموع لا بكل واحد ، فالمجموع يستحق إعراباً واحداً إلا أنه لما تعدد ذلك المستحق مع صلاحية كل واحد للإعراب أجرى إعراب الكل على كل دفماً للتحكم ، ونظير ذلك قولهم جاءني القوم ثلاثة ثلاثة فإن الحال هو المجموع المفصل بهذا التفصيل فكأنه قيل مفصلاً بهذا التفصيل ، فالمستحق للمجموع إعراب واحد إلا أنه أجرى على الاسمين دفماً للتحكم ، فليس هنا عطف بل عورته ، وما قيل إن المطفأ مقدم على الربط مساعمة .

حمار ، فسبقت لسانك إلى رجل ثم تداركته
فقلت حمار .

وغلط نسيان وهو أن تسمى المقصود فتعمد ذكر
ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود ، فهذان
النوعان لا يقيمان في فصيح الكلام ولا فيا يصدر عن
روية وفطنة ، وإن وقع في كلام فحقه الإضراب عن
المغلوط فيه بكلمة بل .

وغلط بداء وهو أن تذكر المبدل منه عن قصد ثم
توم أنك غلط فيه وهذا متعمد الشعراء كثيراً مبالغةً
وتفنناً ، وشرطه أن ترتق من الأدنى إلى الأعلى
كقولك : همد نجم بدر شمس ، كأنك وإن كنت
متممداً لذكر النجم تغلط نفسك وترى أنك لم تقصد
إلا تشبيهاً بالبدر ، وكذا قولك بدر شمس ، وإدعاء
الغلط وإظهاره أبلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل ،
هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع
المسند إليه .

اعلم أنه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل
الكل نحو : (اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مِنْ لَا يُسْأَلُكُمْ
أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ^(١)) ؛ وقد تكون بمنزلة بدل
البعض نحو : (أمدكم بما تعلمون . أمدكم بأنعام
وبنين وجنات وعيون^(٢)) الآية ، فإن الغرض من
استعماله التنبيه على نعم الله تعالى ، والثاني أوفى
بتأديته ، لدلالته على النعم بالتفصيل من غير إحالة
على علم المخاطبين الماعدين ، فوزانه وزان وجهه في

أعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الأول فإن ماتعلمون
يشتمل الأنعام والبنين والجنات وغيرها ؛ وقد تكون
بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر :

أقول له ارحل لا تقيمن عندنا

وإلا فكن في السر والجهر مُسْلِماً

فإن الغرض من قوله ارحل كالإظهار الكراهة
لإقامة المخاطب ، وقوله لا تقيمن عندنا أوفى بتأديته
لدلالته عليه بالمطابقة مع التأكيد الحاصل بالنون
فوزانه وزان حسنها في أعجبني الدار حسنها ، لأن عدم
الإقامة مغاير للارتحال وغير داخل فيه مع ما بينهما
من الملازمة والملازمة ، هكذا في المطول
والأطول^(١) .

وظهر من هذا أن أقسام البدل المذكورة لا تجري
في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه .

قائدة : البدل في باب الاستثناء يخالف سائر
الأبدال من وجهين :

الأول : عدم احتياجه إلى الضمير العائد إلى المبدل
منه مع وجوبه في بدل البعض والاشتمال ، وإنما لم
يحتج لأن الاستثناء المتصل يفيد أن المستثنى
جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائماً
مقام الضمير .

والثاني : مخالفته للمبدل منه في الإيجاب والسلب ،
مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء ، كذا ذكر
الفاضل الجلبى في حاشية المطول .

(١) ٢٠ ، ٢١ يس ٣٦

(٢) ١٣٢ - ١٣٣ الشعراء ٣٦

(١) المطول ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، الأطول ١١/٢ ، ١٢

وعند المحدثين هو الوصول إلى شيخ أحد المصنفين من غير طريقه ، كذا في شرح النخبة^(١) ويسمى البديل بالإبدال أيضا .

وفي الإتيان^(٢) في النوع الحادى والعشرين : العلو بالنسبة إلى رؤية أحد الكتب الستة تقع الموافقات والإبدال والمساواة والمصالحات .

فالوافقة أن يجتمع طريقه مع أحد أصحاب الكتب الستة في شيخه وقد يكون مع علو على ما لورواه من طريقه وقد لا يكون .

والبديل أن يجتمع معه في شيخ شيخه فصاعداً ، وقد يكون أيضاً بعلو وقد لا يكون .

والمساواة أن يكون بين الراوى والنهى صلى الله عليه وسلم إلى شيخ أحد أصحاب الكتب .

والمصالحة أن يكون أكثر عدداً منه بواحد ، ومثاله يذكر في لفظ الموافقة فصل القاف من باب الواو .

(الإبدال) بكسر الهمزة [التفسير]^(٣) ، والتبديل مثله .

وقيل : التبديل تغيير الشيء عن حاله ، والإبدال جعل الشيء مكان آخر ، هكذا في بعض كتب اللغة وقد عرفت معناه عند الصوفيين وأهل العربية ، وكذا عند النحاة منهم ، فإن حاصل معناه إيراد

الشيء بدلاً عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفاً أو كلمة .

وأما معناه عند المحدثين فهو أن يبدل راوٍ براوٍ آخر ، أو إسناد بإسناد آخر من غير أن يلاحظ معه تركيب بمتن آخر ، كما يستفاد من شرح شرح النخبة^(١) ، ويحىء أيضاً في لفظ القلب في فصل الباء الموحدة من باب القاف ، ويطلق أيضاً عندهم على البديل كما عرفت .

وأما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم إلى المقدم ، والتالى إلى التالى ، ويحىء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون .

(التبديل) لفظة هو الإبدال ، وقيل غيره ، وقد عرفت .

وعند الأصوليين هو النسخ كما يحىء في فصل الخاء المعجمة من باب النون .

وعند أهل البديع هو المكس ، ويحىء في فصل السين المهملة من باب العين .

وعند أهل التعمية وضع حرف بلا توسط [كآثر التصحيف في اسم المحبوب في هذا البيت :

خلقى شدة^(٢) چاك دامن از كل روى
كوبادكه آورد ازان كل روى
وترجمته :

« إنه إنسان انشق ثوبه عن وجه كالورد ، فأين

(١) شرح النخبة .

(٢) اسم العشوق خلف ، وصار بعد التصحيف خلقا ،

بمعنى إنسان .

(١) شرح النخبة ص ١٩٦

(٢) الإتيان ٧٦/١

(٣) بالفارسية : « بدل كردن »

الريح التي تحمل رائحة ذلك الوجه الوردى « كذا
في بعض الرسائل المنسوب إلى المولوى الجامى .
[وفي جامع الصنائع أن المعنى المبدل لفظ إذا
ترجم إلى لغة أخرى أدى إلى الاسم المطلوب كاسم
شمس في هذا البيت :

گفتند معشوق کدام است ترا

گفتم آنکس که آفتابش خوانند

قالوا : أيهم معشوقك ؟ قلت : الشخص الذي
يسمونه « آفتاب » وآفتاب معناها بالعربية شمس ،
ولكن لا وجود لقرينة تدل على أن المقصود اسم
شمس الدالة على العلمية في اللغة العربية ، والأفضل
أن تذكر قرينة تدل على ذلك مثل :

شب خواجه ابو بكر بدیدم در راه

گفتم که شوم ز سر نامت آگاه

ماراجو ز درهای عرب بیرون برد

برعکس سوار شد بتازی ناگاه

رأيت السيد أبا بكر ليلا في الطريق قلت له :

متى أعرف اسمك ؟ قال : إذا أسقطنا « الماء » من

أبواب العربية وضممنا إليه مقلوب « ركب » نتج الاسم

بالعربية ، فالماء بالفارسية يسى آب ، وإذا أسقطنا

الجزء الأخير من أبواب وهو آب بقي أبو ، ثم ضمنا

إليه بكر وهو مقلوب ركب وهى سوار بالفارسية

تألف من ذلك الاسم وهو أبو بكر [(۱)] .

(مبادلة الرأسين) [عند البلغاء أن يؤتى في الكلام
بلفظين متجانسين تختلف حروف اللفظ الأول من
اللفظ الثانى مثل سلام وكلام وسلامة وملامة ،
وهذا من بدائع أمير خسرو الدهلوى] (۱) ، كذا
في جامع الصنائع .

(الأبدال) بفتح الألف ، جمع البذل والبذيل ،
وكذا البدلاء على ما عرفت .

[ويقول المولوى عبد الغفور في حاشيته على
النفحات : لفظ الأبدال في عرف الصوفية لفظ
مشارك ، فتارة يطلقونه على الجماعة الذين بدلوا
الصفات الذميمة بصفات حميدة ، وعددهم لا يدخل
تحت حصر ، وتارة يطلقونه على عدد معين يبلغ

= گفتند که معشوق کدام است ترا

گفتم آنکس که آفتابش خوانند

چرا که چون آفتاب را بعرى برند شمس شود .
لیکن اینجا قرینه بر بدل نیست . اگر قرینه بدل هم ذکر
کنند بهتر آید .

مثاله : رباعی :

شب خواجه ابو بكر بدیدم در راه

گفتم که شوم ز سر نامت آگاه

مارا چو ز درهای عرب بیرون برد

بر عکس سوار شد بتازی ناگاه

یعنی درها بعرب أبواب بور و ماء آب و هرگاه که

از ابوب آب برود أبو ماند و سوار بعربى ركب بود

چو ركب را معكوس کنند بكر شود «

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد بعض باقا آنست که در لفظ متجانس در

کلام آرند که در اول حروف مختلف باشند چون سلام

وکلام وسلامت وملامت واین از مختصرات حضرت امیر

خسرو دهلوی است «

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ودر جامع الصنائع گوید معنای مبدل آنست که

لفظی آرد که چون معنی آنرا بزبان دیگر بدل کند نامی

خیزد که مطلوب باشد چون نام شمس درین بیت بیت : ۳۳

أربعين عند البعض يشتركون في صفة خاصة ، وسبعة عند البعض الآخر .

ومن الناس من يذهبون إلى أن الأوتاد ليسوا من الأبدال ، والبعض أنهم فريق منهم .

ومن الأبدال اثنان يعرفان بالإمامين وهما وزيران للقطب الذي هو في مرتبة أخرى .

والأبدال السبعة يسمون كذلك ، لأنهم حين يغيب واحد منهم يخلفه في مكانه الذي يليه في المرتبة .

ويذهب البعض إلى أن سبب تسميتهم بالأبدال هو أن الحق سبحانه وتعالى قد أعطاهم قوة يذهبون بها إلى المكان الذي يقصدونه ، وإذا أرادوا لأمر ما أن تحمل صورتهم في مكان فلا يلبث أن يتبها في صورتهم شخص آخر يحل بدلا منهم في ذلك المكان ، ومثل هذا الشخص ليس من الأبدال ، وكثير من الأولياء على هذا النحو ، انتهى ^(۱) .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ومولوی عبد الغفور در حاشیه تفحات من آرد لفظ ابدال در عرف صوفیه مشترک لفظی است تارة اطلاق میکنند بر جمعی که تبدیل کرده اند صفات ذمیمه را بصفات حمیده وعدد ایشان منحصر نیست وتارة اطلاق میکنند بر عددی معین وبر تقدیرا طلاق بر عدد معین بعض بر چهل شخص اطلاق میکنند که ایشان را اشتراك است در صفت مخصوص وبعضی بر هفت اطلاق میکنند وازین بعض بعضی بر اینند که اوتاد از ابدال خارج اند وبعض گویند که اوتاد از جمله ابدال اند وودیکر از ابدال اما مان اند که وزیران قطب اند ودیگری قطب است واین هفت تن را ابدال بنا بر آن »

وفي بعض التفاسير سئل أبو سعيد عن الأوتاد والأبدال أيهما أفضل ؟ فقال : الأوتاد ، فقيل : كيف ؟ فقال : لأن الأبدال يتقلبون من حال إلى حال ويبدل لهم من مقام إلى مقام ، والأوتاد بلغ بهم النهاية وثبتت أركانهم فهم الذين بهم قوام العالم وهم في مقام التمكين .

[وجاء في مرآة الأسرار : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « بدلاء أمتي سبعة » :

وهم سبعة بدلاء يستقرون في الأقاليم السبعة ؛ ففي الإقليم الأول عبد الحى على قلب إبراهيم عليه السلام ، وفي الثانى عبد العليم على قلب موسى عليه السلام ، وفي الثالث عبد المريد على قلب هارون عليه السلام ، وفي الرابع عبد القادر على قلب إدريس عليه السلام ، وفي الخامس عبد القاهر على قلب يوسف عليه السلام ، وفي السادس عبد السميع على قلب عيسى عليه السلام ، وفي السابع عبد البصير على قلب آدم عليه السلام ، والسابع هو الخضر .

گویند که چون یکی ازینها برور دیگری که بحسب مرتبه فرواز وود بجای او نشیند وحفظ مرتبه وی کند . وبعض میگویند که تسمیه ایشان بابدال از آنجهت است که حق سبحانه وتعالى را قوتی داده که چون خواهندی بجائی روند وبنابر باعنی خواهند که صورة ایشان درین موضع بود شخصی مثالی بر صورت خود در آن موضع بگذازند بدل خود . اما جماعتی که بدل ایشان شخص مثالی پیدا شود بی اراده ایشان آنها را ابدال نگویند وبسیاری از اولیا چنین باشند »

ووظیفته مدد الخلاق ، و هم جمیعاً مطلقون علی المعارف والأسرار الإلهیة التي فی السکواکب السبعة ، والله سبحانه وتعالى قد أودع فیهم قوة التأثير ، ومن هؤلاء السبعة بدلان هما عبد القاهر ، وعبد القادر قد وَكَلَّا بكل ولاية أو قوم ينزل بهم القهر فتصیر أقدامها سبباً فی قهر هؤلاء القوم أو تلك الولاية ، وإذا مات إحداهما عين بدله واحد من عالم الناسوت الذي هو العالم الصوفي فتسمى باسم الميت .

واعلم أيها الحبيب أنه يوجد سبع وخمسون وثلثمائة من الأبدال يسكنون الجبال ويقفون من الأعشاب والأشجار والجراد و هم بکمال المعرفة مقيدون وليس لهم سير وطيد ، ومنهم ثلثمائة علی قلب آدم ^(۱) [قال

(۱) عبارة فارسية فی الأصل نصها :

« ودر مرآة الاسرار میگوید قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدلاء أمتی سبعة هفت بدلاء در هفت إقليم میبندد آنکه در إقليم اول است بر قلب ابراهيم عليه السلام است ونام او عبد الحی وآنکه در إقليم دوم است بر قلب موسى است عليه السلام ونام او عبد العليم وآنکه در سیوم است بر قلب هارون است عليه السلام ونام او عبد المرید وآنکه در چهارم است نام او عبد العادر است و او بر قلب إدريس است عليه السلام ، وآنکه در نجم است بر قلب يوسف است عليه السلام ونام او عبد القاهر وآنکه در ششم است بر قلب عيسى است عليه السلام نام او عبد السميع وآنکه در هفتم است بر قلب آدم است عليه السلام ونام او عبد البصير واین هفتم ابدال خضر است وظیفه ایشان مدد خلاق است و هم عارف بمعارف وأسرار إلهی که در کواکب سبعة است الله تعالى در ایشان همه تأثیر داده است . و دو ابدال از هفت مذکور یعنی عبد القاهر وعبد القادر در هر ولایت ویا بر هر قومی که

رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم علی قلب آدم ، وله أربعون قلوبهم علی قلب موسى ، وله سبعة قلوبهم علی قلب ابراهيم ، وله خمسون علی قلب جبريل ، وله ثلاثة قلوبهم علی قلب میکائيل ، وله واحد قلبه علی قلب محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ، [فإذا مات حل واحد من الثلاثة محله ، وإذا مات الثلاثة حل واحد من الخمسة محله ، وإذا مات الخمسة حل واحد من السبعة محله ، وإذا مات السبعة حل واحد من الأربعين محله ، وإذا مات الأربعون حل واحد من الثلثمائة محله ، وإذا مات الثلثمائة حل واحد من الزهاد له سيرة الصوفية محله ، وهؤلاء الأبدال جميعاً بترتيبهم للذکور يستمدون الفيض من قطبهم الذي قلبه علی قلب إسرائيل » .

واعلم أيها الحبيب أن البدلاء أربعة وأربعائة منهم أربعة وستون وثلثمائة قد ذکرناهم وأربعون آخرون كما قال عليه الصلاة والسلام : « بدلاء أمتی أربعون رجلاً ، اثنا عشر بالشام وثمان وعشرون بالعراق » .

== قهر نازل شود نامزد میشوند و سبب مقهوری آن قوم ولایت و ولایت اقدام ایشان باشد و چون یکی از آنها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد بجایش نصب کنند و بنام آن میرنده بخوانند ای محبوب سید وینجاه و هفت دیگر انداز ابدال و هم در کوه ساکن ، و خوراک ایشان برگ مسلم و دیگر درختان است و ملخ بیابان و با کمال معرفت مقید اند سیری و طبری ندارند و سید ازین بر قلب آدم اند »

وجاء في لطائف الأشراف: قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم العالم قسمين النصف الشرقي والنصف الغربي، فالنصف الشرقي يبدأ من العراق ويشتمل على خراسان والهند، وتركستان، وسائر البلاد الواقعة شرق العراق، والنصف الغربي يبدأ من الشام ويشمل الشام ومصر وسائر البلاد الغربية، وفيض هؤلاء الأربعين يعم على جميع العالم، وأكثر الصوفية يسمون هؤلاء البدلاء الأربعين بالأربعين الأبرار^(۱).

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها:

« چون این بمیرد از سه تن یکی را بجایش رسانند و چون از سه یکی بمیرد از پنج یکی را بجایش رسانند و چون از پنج یکی بمیرد از هفت یکی را بجایش رسانند و چون از هفت یکی بمیرد از چهل یکی را بجایش رسانند؛ و چون از چه یکی بمیرد از سصد یکی را بجایش رسانند و چون از سصد یکی بمیرد از هزار یکی را بجایش رسانند و این جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگيرند که دل او بر دل اسرافیل است. ای محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سصد و شصت و چهار را ذکر کردیم دچهل دیگر اند کما قال علیه الصلاة والسلام بدلاء اُمّی أربعون رجلاً اثنا عشر بالشام وثمان وعشرون بالعراق.

و در لطائف اشرفی گوید حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله وسلم عالم را دو قسم کرده نصف شرقی و نصف غربی و از عراق نصف شرقی خواسته چنانچه خراسان و هند و ستان و ترکستان و سائر بلاد شرقی در عراق داخل اند و از شام نصف غربی خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد شرقی در عراق داخل اند و از شام نصف غربی خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد غربی پس فیض این چهل تن مذکور بر تمام عالم فاش است و اکثر این چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند »

(البطلان) بالضم وسكون الطاء المهمة خلاف الحق، كذا في الصراح ويحيى مفصلاً في فصل القاف من باب الحاء المهمة.

وعند الفقهاء من الحنفية: هو كون الفعل بحيث لا يوصل إلى المقصود الدنيوي أصلاً وذلك الفصل يسمى باطلاً، ولذا قالوا الباطل ما لا يكون مشروعاً بأصله ولا بوصفه؛ وعند الشافعية أعم من ذلك لأنه يشتمل الفساد أيضاً فإنهم يسمون ما ليس بصحيح باطلاً ويقولون بترادف الباطل والفساد، ويحيى كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهمة من باب الصاد المهمة، ولفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء.

والباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق، كما في كشف اللغات وغيره.

(البلة) بحركات الموحدة وباللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح، واختلفت عبارات العلماء في تفسيرها، فقال شارح الإشارات^(۱): إنه ذكر الشيخ في الشفاء أن البلة هي الرطوبة الغربية الجارية على ظاهر الجسم، كما أن الانتقاع هي الغربية النافذة إلى باطنه، والجفاف عدم البلة هما من شأنه أن يبتل.

وقال في شرح حكمة العين ما حاصله: إن الجسم إما أن يقتضى طبيعته النوعية كيفية الرطوبة أو لا، فالأول الرطب، والثاني إما أن يلتصق به جسم رطب

أولا يلتصق به جسم رطب ، والأول هو المبتل إن التصق بظاهرة فقط غير غائص فيه كالخجر في الماء ، والمتنعق إن كان غائصاً فيه كالخشب في الماء ، والثاني أى الذى لا تقتضى طبيعته الرطوبة ولم يلتصق به جسم رطب هو الجاف ومثاله ظاهر ، وقيل : مثاله الزئبق ، فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة إلى جسم لا تقتضى طبيعته الرطوبة ، فهو على هذا التفسير غير محسوس ، وبينه وبين البلة تقابل العدم والملكة ، انتهى .

وقال السيد السند فى حاشية شرح الطوالع : فى الأجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فإن صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة فى مادته ؛ ومبتل وهو الذى جرى على ظاهر ذلك الجوهر والتمسك به أو نفذ فى جوفه أيضاً ولم يُفده ليناً ، وذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة ؛ ومتنعق وهو الذى نفذ فى أعماق ذلك الجوهر وأفاده ليناً .

والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الأجسام ، وهى بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات الملموسة .

وتطلق أيضاً على الكيفية الثابتة لجوهر الماء .

وقال فى شرح المواقف^(١) : الرطب هو الذى تكون صورته النوعية مقتضية لسكيفية الرطوبة ، والمبتل هو الذى التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب ،

(١) شرح للمواقف ١٤/٢

والمتنعق هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وأفاده ليناً ، فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر ، إذا جرى على ظاهر جسم آخر ، والجفاف عدم البلة عن شىء هو من شأنه ، وقد يطلق كل من البلة والرطوبة بمعنى الآخر ، انتهى فظاهر هذه العبارة وكذا عبارة شرح الإشارات تدل على أن المبتل أعم من المتنعق ، وما فى شرح حكمة العين وحاشية الطوالع يدل على أنهما متباينان .

(البوال) بالضم علة توجب كثرة البول يقال : أخذه البوال .

(البولتان) هى أن تقطر من العينين فى كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع ، كذا فى بحر الجواهر .

فصل الميم

(البرسام) بالكسر كما فى الينابيع ، أو بالفتح كما فى التهذيب ، عند الأطباء - ويسمى بالجرسام أيضاً - هو الورم الذى يعرض للحجاب الذى بين الكبد والمعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين ، وقال نفيس الملة والدين : إنه قد خالف جمهور القوم فى تعريف هذا المرض الذى هو بين الكبد والقلب ، وأما الحجاب الحائل بين المعدة والكبد فما لم يقل به أحد من الفضلاء غير الطبرى ، كذا فى بحر الجواهر .

(البراهمة) هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي ؛ قال صاحب الإنساب الكامل^(١) : هم قوم يعبدون مطلقاً لا من حيث نبيّ ورسول ، بل يقولون إنه ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى ، فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأنبياء والرسول مطلقاً فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال .

وهم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ، ويقولون إن لنا كتاباً كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول إنه من عند ربه ؛ فيه ذكر الحقائق ، وهو خمسة أجزاء . فأما الأربعة أجزاء . فإنهم يبيعون قراءتها لكل أحد ، وأما الجزء الخامس فإنهم لا يبيعونه إلا للآحاد منهم ليعبد غوره ؛ وقد اشتهر بينهم أن من قرأ الجزء الخامس لا بد أن يؤول ويرجع أمره إلى الإسلام فيدخل في دين محمد .

وهذه الطائفة أكثر ما توجد في بلاد الهند ، ثم ناس منهم يتزيّون بزِيهم ويدعون أنهم براهمة وليسوا منهم وهم معروفون بينهم بعبادة الوثن ، فن منهم عبد الوثن فلا يعد من هذه الطائفة .

(البلغم) هو عند الأطباء نوع من الأخلاط ، وهو قسمان : إما طبيعي وهو الذي يصلح لأن يصير دماً وكأنه دم قاصر عن تمام النضج ، وإما غير طبيعي وهو خمسة أصناف الحلو ، والمالح ، والغص ، والتفه ، والحرقه .

وفي بحر الجواهر : البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب أبيض اللون مائل إلى الحلاوة ، والبلغم المائي هو الرقيق المستوى القوام ، والبلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الذائب ، والبلغم الخاطي : هو الغليظ الذي يختلف قوامه ؛ والبلغم الخلام : هو الرقيق الذي يختلف قوامه .

(البهشية) هي فرقة من المعتزلة من أصحاب أبي هاشم ، انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الدم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة ، وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالمًا بقبوحه ، ولا توبة مع عدم القدرة ، ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ، والله تعالى أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة ، كذا في شرح المواقف^(١) .

(البهيمه) في اللغة : ماله أربع قوائم ، والجمع بهائم .

وفي جامع الرموز في كتاب الشرب : البهيمه ما لا نطق له ؛ وذلك لما في صورته من الإبهام ، لكن خص المتعارف بما عدا السباع والطيور ، كما في المضمرات .

(البهم) بالفتح : [المستغلق والغامض]^(٢) على ما في كنز اللغات .

(١) شرح للمواقف ٤٨٣/٢

(٢) يذكر في الأصل الكلمتين الفارسيين :

« فرو بسته » و « پوشيده »

(١) الإنسان الكامل ١٢٦/٢

وعند النحاة يطلق على أشياء :

أحدها : لفظ فيه إبهام وضماً ويرفع إبهامه بالتمييز
وبهذا المعنى يستعمل في التمييز .

وثانيها : أحد قسمي الظرف المقابل للمؤقت ،
ويجىء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة .

وثالثها : أحد قسمي المصدر المقابل للمؤقت ،
ويجىء في المفعول المطلق في فصل الفاء من
باب اللام .

ورابعها : اسم كان متضمناً للإشارة إلى غير المتكلم
والمخاطب من غير اشتراط أن يكون سابقاً في
الذكر ألبتة ، فلا يرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك
الاشتراط فيه .

ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين : لأنه إن كان
بحيث يستغنى عن قضية فهو اسم الإشارة ، أولاً يستغنى
فهو الموصول ، والقضية التي بها يتم ذلك الموصول
تسمى صلة ، وحشواً ، كما في اللباب والضوء
شرح المصباح .

وعند الأصوليين : هو الجمل ، ويجىء في فصل
اللام من باب الجيم .

وعند المحققين هو الراوى الذى لم يذكر اسمه
اختصاراً ، وهذا الفعل أى ترك اسم الراوى يسمى
إبهاماً كقولك أخبرنى فلان ، أو شيخ ، أو رجل ،
أو بعضهم ، أو ابن فلان ، ويستدل على معرفة اسم
المبهم بوروده من طريق آخر ، ولا يقبل حديث المبهم
ما لم يُسَمَّ ، وكذا لا يقبل خبره ، ولو أبهم بلفظ

التعديل كأن يقول الراوى عنه : أخبرنى ثقة على
الأصح ، كما في شرح النخبة^(١) وحواشيه .

وفي الإرشاد السارى شرح البخارى : اعلم أنه قد
يقع المبهم في الإسناد كأن يقول أخبرنى فلان ، وقد
يقع المبهم في المتن كما في حديث أبى سعيد الخدرى
في ناس من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم مروا
بجى فلم يُضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاه رجل منهم ، فإن
الراقى هو أبو سعيد الراوى المذكور .

فصل النون

(البدن) بفتح الباء والادال المهملة : الجسد سوى
الرأس ، كما في القاموس ، وقال الجوهري : البدن
الجسد ، وعليه اصطلاح السالكين . قال في
مجموع السلوك : البدن في اصطلاح السالكين هو
الجسم الكثيف .

(البرهان) بالضم وسكون الراء المهملة : بيان
الحجة وإيضاحها على ما قال الخليل ، وقد يطلق على
الحجة نفسها ، وهى التي يلزم من التصديق بها
التصديق بشئ ، وأهل الميزان يخصونه بحجة مقدماتها
يقينية ، كذا في البرجندى شرح مختصر الوقاية .

والبرهان عند الأطباء هو الطريق القياسى الذى
يليق بالطب لا المؤلف من اليقينيّات ، كذا في
بحر الجواهر .

ثم البرهان الميزاني إما برهان لِمَ ويسمى برهاناً لِمَاً ، وتعليلاً أيضاً ؛ أو برهان إنَّ ويسمى برهاناً إنَّياً واستدلالياً أيضاً ، لأن الحد الأوسط في البرهان لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن ، أى علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه ؛ فإن كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو برهان لِمَ لأنه يعطى اللمية في الخارج والذهن ، كقولنا هذا متعمق الأخلاط وكل متعمق الأخلاط فهو محموم ، فهذا محموم ؛ فتعمق الأخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن ، كذلك علة لثبوتها في الخارج وإن لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الذهن فقط فهو برهان إنَّ ، لأنه مفيدانية النسبة في الخارج ، دون لِمَيتها ، كقولنا : هذا محموم وكل محموم متعمق الأخلاط فهذا متعمق الأخلاط ، فالحمى وإن كانت لثبوت تعمق الأخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج بل الأمر بالعكس .

والحاصل أن الاستدلال من المعلوم على العلة برهان إنَّ ؛ وعكسه برهان لِمَ ؛ وصاحب البرهان يستنى حكماً .

هذا خلاصة ما في شرح المطالع^(١) وشرح الشمسية وحواشيه وشرح المواقف .

وقال صاحب السلم الأوسط : إن كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لِمَ ، وإلا فإِنَّ ، سواء كان

معلولاً أولاً ، والاستدلال بوجود المعلول على أن له علة ما ، كقولنا كل جسم مؤلف ، ولكل مؤلف مؤلف لِمَ ، وهو الحق ، فإن المعتبر في برهان اللام عليه الأوسط لثبوت الأكبر للأصغر لا لثبوته في نفسه وبينهما بون ، انتهى .

بقي ههنا أن القياس المشتمل على الأوسط هو الاقتراني إذ لا وسط في غير الاقتراني اصطلاحاً فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما ينبغي إلا أن يقال المراد بالأوسط نسبة الأوسط إلى الأصغر وما في حكمهما مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال أبو الفتح في حاشية تهذيب المنطق .

اعلم أن لبعض البراهين أسماء كبرهان التطبيق ، والبرهان السلمي ، والترسي ، والعرشى ، وبرهان التضاييف ، وبرهان المسامطة .

(برهان التطبيق) ويحىء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهمة ، وكذا برهان التضاييف ، وبرهان العرشى يحىء هناك أيضاً .

(البرهان السلمي) قالوا : الأبعاد متناهية للبرهان السلمي وهو أن نفرض ساقى مثلثين خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق ، أى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد أو أزيد أو أنقص ، فللانفراج إلى الساقين نسبة محفوظة بالغاً ما بالغ ، فلو ذهب الساقان إلى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه هو الامتداد الأول ، نسبته إلى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب إلى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الأول إلى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما

(١) شرح المطالع من ٣٤٩ ؛ شرح الشمسية من ١٣٢ ؛ شرح المواقف ١/١٣٢ .

إلى غير النهاية ؛ وهذا خلف . لأنه يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين إذ الانفراج لا بد أن يكون متناهياً لكونه محصوراً بين حاصرين وهما الساقان ، مثلاً إذا امتد الساقان عشرة أذرع وكان الانفراج بينهما حيثئذ ذراعاً فإذا امتد عشرين كان الانفراج ذراعين قطعاً ، وإذا امتد ثلاثين كان الانفراج ثلاثة أذرع وهكذا ، وهذا معنى نسبة الانفراج إليهما ، وحيثئذ يكون نسبة المتناهى وهو الامتداد الأول أعنى العشرة إلى غير المتناهى وهو امتداد الخطين الذاهب إلى غير النهاية كنسبة المتناهى هو الانفراج الأول أعنى الذراع الواحد إلى المتناهى وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما إلى غير النهاية لما مر أن نسبة الامتداد إلى الامتداد كنسبة الانفراج إلى الانفراج ، وهذا خلف لأن نسبة المتناهى إلى المتناهى معينة ، ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهى .

هذا هو البرهان الشلى على الإطلاق ، وأما مع زيادة التلخيص فهو أنا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فإذا ذهبنا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه أيضاً بالضرورة ، واللازم باطل لأنه محصور بين حاصرين ، والمحصورين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة .

(البرهان الترسى) قالوا فى إثبات تنهاى الأبعاد أيضاً : أنا نقسم جسماً على هيئة الدائرة وليكن ترساً بستة أقسام متساوية بأن يقسم أولاً محيط دائرته إلى

ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه ، فينقسم حيثئذ إلى أقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ، ثم نخرج الأضلاع كلها إلى غير النهاية ، ثم نردد فى كل قسم فنقول : هو فى عرضه إما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين ، وإما متناه فكذا الكل متناه أيضاً ، لأنه ضعف المتناهى الذى هو أحد الأقسام بست مرات .

(برهان المسامته ^(١)) قالوا لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة ، قلنا : أن نفرض من مبدأ معين خطاً غير متناه ، وخطاً آخر متناهياً متوازياً له ، ثم يميل الخط المتناهى بحركة مع ثبات أحد طرفيه الذى فى جانب المبدأ من الموازاة مائلاً إلى جهة الخط الغير المتناهى فيسامته - أى يلاقيه - بالإخراج ضرورة ، والمسامته حادثة لأنها كانت معدومة حال الموازاة ، فلها أول إذ كل حادث كذلك ، وهى : أى مسامتته إياه بنقطة ، لأن تقاطع الخطين لا يتصور إلا عليها فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة ، هى أول نقطة المسامته ، وأنه محال إذ ما من نقطة تفرض على الخط الغير المتناهى إلا والمسامته مع ما قبلها أى فوقها من جانب لا تنهى الخط قبل المسامته معها لأن المسامته مع أية نقطة تفرض إنما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فأحد الخطين هو هذا المتناهى ^(٢) مفروضاً على وضع الموازاة والآخر هو بعينه أيضاً ، لكن حال كونه على

(١) فى ل : للمامة .

(٢) فى الأصول فأحد الطرفين هو مبدأ للتناهى ،

وما أثبتناه عبارة شرح للواقف .

وضع المسامته ، والزاوية تقبل القسمة إلى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامته مع النقطة الفرقانية فلم^(١) تكن تلك النقطة الأولى أول نقطة المسامته فلا يمكن أن يوجد هناك ما هو أول نقطة المسامته .

وتلخيصه : أنه لو وجد بُعد غير متناهٍ لأمكن المفروض المذكور واللازم باطل لأنه مستلزم إما لامتناع المسامته ، أو لوجود نقطة هي أول نقطة المسامته والقسمان باطلان ، وإن شئت تفصيل الجميع فارجع إلى شرح المواقف^(٢) في موقف الجوهر في بيان تنهاى الأبعاد .

(الباطنية) بالطاء المهملة ، هي السبعية ، ويجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة ، وتطلق أيضاً على المشبهة المبطلّة بالصوفية ، ويجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة ، وتسمى إباحية وصاحبية أيضاً .

(البستان) هو كل أرض يحيط بها حائط وفيها نخيل متفرقة وأعنان وأشجار يمكن زراعة ما بين الأشجار ، فإن كانت الأشجار ملتفة لا يمكن زراعة أرضها فهي كرم ، كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج والعشر ، وهكذا في درر الأحكام وجامع الرموز^(٣) .

(المبطون) بالطاء المهملة أيضاً لغة : من يشتكى بطنه .

وفي الطب : من به إسهال يمتد أشهراً بسبب ضعف المعدة ، كذا في بحر الجواهر .

(البيانية)^(١) فرقة من غلاة الشيعة أتباع بيان ابن سحمان ، قال بيان خذله الرحمان : إن الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى : (ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام)^(٢) وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان لعنة الله على هذا الشيطان ؛ كذا في شرح^(٣) المواقف .

(البيان) بالياء المثناة التحتانية لغة : الفصاحة ، يقال فلان ذو بيان أى فصيح ، وهذا أبين من فلان أى أفصح منه وأوضح كلاماً ؛ قال صاحب الكشف^(٤) : البيان هو المنطق الفصيح المبرعما في الضمير ، كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية ؛ وقال الجلبى في حاشية المطول : البيان مصدر بان أى ظهر ، جعل اسماً للمنطق الفصيح

(١) في الأصول بالنون «البنانية» أتباع بنان ، وما أثبتناه هو ما في شرح اللواقف ، وهم أتباع بيان بن سحمان وبيان هو ابن سحمان النهدي من بني تميم ظهر بالوراق بعد المائة ذكره ابن حجر في لسان الميزان ٧٠/٢ .

(٢) آية ٢٧ الرحمن ٥٥ ، وفي الأصول «ولا يبقى إلا وجه ربك ذي الجلال والإكرام» .

(٣) شرح اللواقف ٤٨٤/٢

(٤) الكشف ٤٩/٤

(١) عبارة شرح اللواقف : فلا تكون .

(٢) شرح اللواقف ٣١٧/٢ - ٣٢١

(٣) جامع الرموز ٢٠٤/١

المعبر عما في الضمير والتبيان: مصدر يتن على الشذوذ^(١)، وقد يفرق بينهما بأن التبيان يحتوي على كذا الخاطر وإعمال القلب، وقريب منه ما قيل: التبيان بيان مع دليل وبرهان، فكأنه مبني على أن زيادة البيان لزيادة المعنى^(٢)؛ وقال المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف: البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الإثبات بالدليل؛ انتهى.

[وبالجملة فهو إما مصدر بان، وهو لازم ومعناه الظهور، أو مصدر يتن وهو قد يكون لازماً كقولهم فى المثل قد بين الصبح لذى عينين أى بان، وقد يكون متعدياً بمعنى الإظهار قال الله تعالى: (ثم إن علينا بيانه^(٣)) أى إظهار معانيه وشرائعه على ما وقع فى بعض الكتب.

وفى بعض شروح الحسامى: ثم إن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام وإنما يحصل الإعلام بدليل، والدليل يحصل للعلم، فهنا أمور ثلاث: إعلام، وتبيين، ودليل يحصل به الإعلام، أو علم يحصل من الدليل.

ولفظ البيان يطلق على كل واحد من تلك المعانى الثلاثة، وبالنظر إلى هذا اختلاف تفسير العلماء له؛ فننظر إلى إطلاقه على الإعلام الذى هو فعل المبين

(١) إذ القياس فتح الفاء، ولم يجيء بالكسر إلا « نبيان » و « تلقاء » كما فى حاشية الجلبى.

(٢) حاشية الجلبى على الطول ص ١٤، ولفظه: فكأنه مبني على أن زيادة اللفظ لزيادة المعنى.

(٣) ١٩ القيامة ٧٥

كأبى بكر الصيرفى قال: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والظهور؛ وأورد عليه أن ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة إجمال وإشكال بيان بالاتفاق، ولا يدخل فى التعريف، وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه أيضاً، وأيضاً لفظ الحيز مجاز، والتجاوز فى الحد لا يجوز، وأيضاً الظهور هو التجلى فيكون تكراراً، فالأولى أن يقال البيان هو: إظهار المراد كما فى التوضيح^(١).

ومن نظر إلى إطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كأبى بكر الدقاق، وأبى عبد الله البصرى قال هو: العلم الذى يبين به المعلوم، وبعبارة أخرى هو العلم عن الدليل، فكأن البيان والتبين عنده بمعنى واحد.

ومن نظر إلى إطلاقه على ما يحصل به البيان كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال: هو الدليل الموصل بصحيح النظر إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه؛ وبعبارة بعضهم: هو الأدلة التى بها نقبين الأحكام، قالوا: والدليل على صحته أن من ذكر دليلاً لغيره وأوضحه غاية الإيضاح يصح لغة وعرفاً أن يقال: تم بيانه، وهذا بيان حسن، إشارة إلى الدليل المذكور؛ وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والإشارة والرمز، إذ الكل دليل ومبين، ولكن أكثر استعماله فى الدلالة بالقول، فكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بأمر، وتنبيهه بنهى، والكلام على علو بيان؛ لأن جميع ذلك دليل، وإن

(١) التوضيح ٢/٢٧٧

كان بعضها يفيد غابة الظان فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان .

التقسيم : البيان بالاستقراء عند الأصوليين على خمسة أوجه :

بيان تقرير ، وبيان تفسير ، وبيان تغيير ، وبيان تبديل ، وبيان ضرورة .

والإضافة في الأربعة الأول إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب أى بيان هو تقرير ، والإضافة في الأخير إضافة الشيء إلى سببه أى بيان يحصل بالضرورة ، وقد يقال بيان مقرر ومفسر ومغير ومبدل ، وذلك لأن البيان إما بالمنطوق أو غيره ، الثانى بيان ضرورة وبالعقل أيضا .

والأول إما أن يكون بيانا لمعنى الكلام أو اللازم له كالمدة ، الثانى بيان تبديل ويسمى بالنسخ أيضا ، والأول إما أن يكون بلا تغيير أو مع تغيير ، الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والتخصيص ، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى أكد بما يقطع الاحتمال أو مجهولا كالمشترك والجمل ، الثانى بيان تفسير والأول بيان تقرير .

إن قيل : الغاية أيضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه ؟ قلنا : النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من مدلول الكلام ومراد به ، بخلاف الغاية فإنها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل : (أنتموا الصيام

إلى الليل)^(١) فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام .

وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير ، والتعليق بالشرط بيان تبديل ، ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لأنه رفع للحكم لا إظهار للحكم الحادث ، قيل : ولا يخفى أنه إن أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود فالنسخ بيان ، وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء ، وإن أريد إظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ، وينبغى أن يراد إظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء .

وبعضهم زاد قسما سادسا وقال : البيان إما لفظى أو غيره ، وغير اللفظى كالفعل ، واللفظى إما بمنطوقه أولا ، إلخ .

وبالجملة : فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال الجاز أو الخصوص كما في قوله تعالى : (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم)^(٢) .

وحرف (في) ههنا بمعنى (على) كما في قوله تعالى :

(١) ١٨٧ البقرة ٢

(٢) ٣٨ الأنعام وفي الأصول « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا على الله رزقها » ولا يخفى ما في ذلك من مخالفة لنظم الآية أما الآية « إلا على الله رزقها » فمن آية ٦ سورة هود « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » كما أشير إلى ذلك في هامش لـ

(سيروا في الأرض) ^(١) فالدابة لا تكون إلا على الأرض لأنها مفسرة بما يدب على الأرض ، لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لأنها نقلت أولاً في ذوات أربع قوائم ، ثم نقلت ثانياً فيما يُركب عليه من الفرس ، والإبل ، والحمار ، والفيل ، ثم نقلت ثالثاً في الفرس خاصة ، فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى : (في الأرض) ليفيد شمول جميع أجناسها وأنواعها وأصنافها وأفرادها ، وكذلك جملة : (يطير بجناحيه) فإن حقيقة الطيران لا يكون إلا بالجناح ^(٢) لكن يحتمل غيره كما يقال : المرء يطير بمهمته فزاد قوله : (يطير بجناحيه) ليقطع احتمال التجوز ، وليفيد العموم ، وكافي قوله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) ^(٣) .

وبيان التفسير : هو بيان ما فيه خفاء من المشترك ، والجمل ، والمشكل ، والخفي ؛ وكلاهما يصح موصولاً ومفصلاً .

وبيان التفسير هو : البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعاقب والاستثناء ، ولا يصح إلا موصولاً .

وبيان التبديل هو : النسخ ، ويجيء في فصل الخفاء المعجمة من باب النون .

وبيان الضرورة هو : بيان يقع بغير ما وضع للبيان ، إذ الموضوع له النطق ، وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده .

(١) ١١ الأنعام ٦

(٢) ما بين الموقوفين لم يرد في م

(٣) ٣٠ الحجر ١٥

فنه ما هو في حكم المنطوق به أى النطق يدل على حكم السكوت عنه ، فكان بمنزلة المنطوق ؛ ألا ترى أن ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق ، وإن كان النص ساكتاً عنه صورةً ، لدلالته معنى ، فكذا ههنا كقوله تعالى : (وورثه أبواه فلائمة الثلث) ^(١) فقوله وورثه أبواه يوجب الشركة مطلقاً ، وقوله : فلائمة الثلث يدل على أن الباقي للأب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق ، فصار بياناً لنصيب الأب ، بصدر الكلام الموجب للشركة ، لا بمحض السكوت ، إذ لو بين نصيب الأم من غير إثبات الشركة لم يعرف نصيب الأب بالسكوت بوجه ، فصار بدلالة صدر الكلام كأنه قيل : فلائمة الثلث ولأبيه ما بقي ، فحصل بالسكوت بيان المقدار .

ومنه ما يثبت بدلالة حال التكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة ، كالشارع ، والمجتهد ، وصاحب الحادثة ، فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت ، كسكوت صاحب الشرع من تغيير أمر يعاينه يدل على حقيقته ، وكذا السكوت في موضع الحاجة .

ومنه ما ثبت ضرورة دفع الغرور ، كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع ويشترى ، يكون إذناً دفعاً للغرور عن الناس ، قيل : والأظهر أن هذا القسم

(١) ١١ النساء ٤

مندرج في القسم الثاني ، أعني ما ثبت بدلالة حال المتكلم .

ومنه ما ثبت بضرورة طول الكلام أو كثرته ، كقول الخنفة فيمن قال له على مائة ودرهم ، أو مائة وقفيز حنطة أن العطف جعل بياناً للأول ، أي المائة بأنها دراهم أو وقفيز حنطة ، وإن شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع إلى كتب الأصول كالتوضيح والتلويح^(١) وشروح الحسامي .

والبيان عند الصرفيين : يطلق على الإظهار ، أي فك الإدغام .

وعند النحاة يطلق على عطف البيان ، ويجيء في فصل الفاء من باب العين المهملة .

وعند أهل البيان : اسم علم على ما سبق في بيان أقسام العلوم العربية في المقدمة وصاحب هذا العلم يسمى بيانياً ، وكثير من الناس يسمى علم المعاني والبيان والبديع علم البيان ، والبعض يسمى الأخيرين أي البيان والبديع فقط بعلم البيان ، كما في المطول .

(بَيْنَ بَيْنَ) بالياء المخففة الساكنة ، وهما اسمان جملا اسماً واحداً وبُنيا على الفتح ، يقال : هذا بين بين ، أي بين الجيد والردى ، والمهزة المخففة تسمى همزة بين بين ، كذا في الصراح .

قال الصرفيون : بين بين ، هو التسهيل ؛ ويجيء في فصل اللام من باب السين المهملة .

وقد يطلق على قسم من الإمالة أيضاً ، ويقال له :

التقليل والتلطيف أيضاً ، ويجيء في فصل اللام من باب الميم .

وقد يطلق على النسبة الحكيمة التي اخترعها المتأخرون التي هي مورد الإيقاع والانتزاع ، كما في السلم وغيره .

(البين) بتشديد الياء بمعنى [الظاهر والواضح]^(١) على ما في الصراح .

وعند المنطقيين يطلق على قسم من اللازم ، ويجيء تقسيمه أي البين بالمعنى الأعم والبين بالمعنى الأخص في الميم من باب اللام .

(البيئات) جمع بيئة ، وهي عند أهل الجفر تطلق على ما سوى أول الحروف من اسم حرفي ، وتسمى بالفرائز أيضاً ، وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهملة من باب الموحدة .

وعند الفقهاء يطلق على الشهادة ، فإنهم قالوا إن الحجّة في الشرع على ثلاثة أقسام : البينة والإقرار والنكول ، كذا في الأشباه .

(التبيين) هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف وإظهار المراد .

وعند النحاة : هو اسم التمييز ، ويجيء في فصل الزاى المعجمة من باب الميم ، ويقال له المبين أيضاً بكسر الياء المشددة ؛ وفي الضوء شرح المصباح : وأما مائة فإنها تضاف إلى ما يبينها إلا أن مابينها مفرد ، انتهى .

(١) يذكر في الأصل الكلمتين بالفارسية «بيدا»

و «آشكارا»

(١) التوضيح والتلويح ٢/٢٨١ وما يليها

ثم المبين بالفتح : عند الأصوليين نقيض الجمل ؛ وهو : اللفظ المتضح الدلالة ، وكما انقسم الجمل إلى المفرد والمركب ، فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد ، وقد يكون في مركب ، وقد يكون فيما يسبق^(١) له إجمال ، وهو ظاهر ، وقد يكون ولم يسبق له إجمال كمن ابتداء بقوله تعالى : (إن الله بكل شيء عليم)^(٢) ، كذا في المضدى^(٣) ، فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفتر بما دل دلالة واضحة ، وفي بعض كتب الحنفية : الجمل ما لا يوقف على المراد منه إلا بيان المتكلم ، ونقيضه المبين ، وقال شارحه : فحده نقيض حده ؛ فالبين هو الذى يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم ، وهذا غير مطرد ؛ لأنه يدخل فيه بعض أفراد المشترك والمشكل والخفى ؛ انتهى . وفي الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح والحاسى والنار : ضد الجمل المفتر ، وهو ما اتضح دلالاته حتى سد باب التأويل والتخصيص أى لم يبق محتملا لما نحو قوله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون)^(٤) .

(المتباينة) هى عند المحاسبين والمهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعدهما غير الواحد كالسبعة والنسمة فإنه لا يعدهما إلا الواحد فهما متباينان ، وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها في الكسور ويقابله

الاشتراك والمشاركة لأنه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ، ولذا قيل في تحرير إقليدس : الأعداد المشتركة هى التى يعدها جميعاً غير الواحد ، والأعداد المتباينة هى التى لا يعدها جميعاً غير الواحد ؛ انتهى . وهذا في الأعداد .

وأما في المقادير - خطوطاً كانت أو سطوحاً ، أو أجساماً - فالمراد بكونها مشتركة أن يعدها مقداراً ، أعم من أن يعتبر فيه أنه منطلق أو أصم ، وبكونها متباينة أن لا يكون كذلك بأن لا يوجد لها مقدار مما يعدها ، فالأثنان والأربعة متشاركان ، وكذا جذر الاثنين وجذر الثمانية ، وأما جذر الخمسة وجذر العشرة فتباينان ؛ وهذا في الخطوط هو ، التشارك والتباين في الطول ، ثم في الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله في الأجسام ولم يعتبر في السطوح لعدم الانضباط أو لعدم الاحتياج ، وهو التشارك والتباين في القوة أى المربع ، فالخطوط المشتركة في القوة هى التى تكون متباينة في الطول وتكون مربعاتها مشتركة ، مثل جذر ثلاثة وجذر ستة ، والمتباينة في القوة هى التى لا يكون لها ولا للمربعاتها الاشتراك مثل جذر اثنين وجذر خمسة ، فالخطوط وإن كانت منطقة أى يعبر عنها بعدد فهى متشاركة وإن كانت صماء^(١) ، فهى إما متشاركة كجذر اثنين وجذر ثمانية ، فإن الأول نصف الثانى ، أو متباينة كجذر خمسة وجذر عشرة ، والخطوط الصم في المرتبة

(١) في الأصول: سبق ، ويسبق لفظ المضدى .

(٢) ٦٢ الضمكوت ٢٩

(٣) المضدى ١٩٢/٢

(٤) ٢٠ الحجر ١٥

(١) فى لود : أصم .

الأولى بالنسبة إلى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة ، وفيما بعد المرتبة الأولى بالنسبة إليها متباينة في الطول والقوة جميعاً خمسة وجذر جذر عشرة ؛ هكذا يستفاد من تحرير إقليدس وحواشيه .

وعند المنطقيين : كون المفهومين بحيث لا يصدق أحدهما على كل ما صدق عليه الآخر كالإنسان والحجر ، ويسمى تبايناً كلياً ومباينة كلية أيضاً ؛ والمباينة الجزئية ، ويسمى بالتباين الجزئي أيضاً ، صدق كل واحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة ؛ ويحىء في لفظ الكلى تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف .

وفي بعض حواشي شرح المطالع ، قال : كل مفهومين متصادقين على شيء واحد سواء كان تصادقهما عليه في زمان واحد أو في زمانين ، وعلى كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة أو من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة ، وكذا مثل النائم والمستيقظ ، والأب والابن وغير ذلك ، وقد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي ؛ ويحىء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون .

اعلم أن قيد العددين في المباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن أكثر من العددين ، بل هو بيان لأقل ما يوجد فيه المباينة ، وكذا الحال في قيد المفهومين في المنطقيين ، كون المفهومين الخ .

(المباين) عند المحاسبين والمنطقيين قد سبق معناه .

وقد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر ، في المعنى الذي هو الوصف العنواني سواء كانا متحدتين بالذات كالإنسان والناطق ؛ أو مختلفتين ، بالذات كالشجر والحجر ، كذا في بديع الميزان ويقابله المرادف .

ومثله في المضدي حيث قال : المتباينة ألقاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاضلت مثل إنسان وفرس ، أو تواصلت مثل سيف وصارم ؛ وفي بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمقابلة أيضاً ، ولم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف أي غير ابن الحاجب ، انتهى .

(التباين) يرادف المباينة عند المحاسبين ، وكذا عند المنطقيين ، وكذا الحال في التباين فإنه مرادف للمباين .

فصل الواو

(البداية) فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدء^(١) على الله تعالى ، أي جوزوا أن يريد الله شيئاً ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ؛ ويلزمهم أن لا يكون الرب علماً بمواقب الأمور ، كذا في شرح^(٢) المواقف .

(١) في ل و د : البدو ، وما أثبتناه لفظ صاحب شرح المواقف
(٢) شرح المواقف ٤٨٥/٢

(الابتلاء) [لغة: الاختبار...^(١)] وعند أهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتأله، كذا في الشئائل المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم.

(البذت) بالكسر وسكون النون مؤنث الابن، والبذات الجمع.

والبذات عند أهل الرمل: أربعة أشكال من الأشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس والسادس والسابع والثامن.

(بنت الخاض) شريعة: فصيحة لإبل أنى عليها حول واحد.

(بنت اللبون) شريعة^(٢): إبل أنى عليها حولان [والحقبة التي عليها ثلاث سنين، والجدعة التي أنى عليها أربع سنين^(٣)] ويجيء ذكر كل في محله^(٤).

فصل الهاء

(البديهي) هو في عرف العلماء يطلق على معان: منها مرادف للضروري المقابل للنظري، ويجيء في فصل الرأء المهمة من باب الضاد المعجمة.

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها:

«در لغت آرمایش».

(٢) في ل و د: التي

(٣) ما بين المعقوفين لم يرد في م

(٤) في ل و د: كلها في محالها

ومنها المقدمات الأولية، وهي ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به؛ وبعبارة أخرى: ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين، والنسبة من غير استتماعته بشيء؛ وهذا المعنى أخص من الأول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الأول، ولعدم شموله الحسيات والتجربيات وغيرها، بخلاف الأول؛ ويجيء تحقيقه في لفظ الأوليات في فصل اللام من باب الواو.

ومنها ما يثبت العقل بمجرد التفاته إليه من غير استتماعته بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً، وهذا أعم من الثاني لشموله التصور والتصديق، وأخص من الأول أي من الضروري، لأن الضروري، هو الذي لا يكون تحصيله مقدوراً لنا بأن لا يكون له سبب مقدور لنا يدور معه وجوده وعدمه؛ وذلك إما بأن لا يكون له سبب يدور معه، وهو البديهي، أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك، فاستقم^(١)، فإنه قد زلت فيه أقدام، كذا ذكر المولوى عبد الحكيم^(٢)، في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث إلى الضروري والنظري في الموقف الأول.

(بديهية) وكذا البداهة [أن يجيء الكلام عفواً من غير روية، كما في كنز اللغات وفي اصطلاح البلغاء أن يأتي المنشئ أو الشاعر بكلام دون أن

(١) في الأصول: فاستقمه

(٢) حاشية السيالكوتى على شرح المواقف ٤٠/١

يُعمل فيه الروية والفكر ، ويسمى أيضاً بالارتجال ؛ كذا في مجمع الصنائع ، فالمعنى الاصطلاحي إذاً أخص من المعنى اللغوي ، كما لا يخفى لأن الكلام أعم من الإنشاء وغير الإنشاء ^(۱) .

(البواده) جمع بادهة : وهي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطاً أو قبضاً ، كذا في اصطلاحات الصوفية لسكمال الدين أبي الفنايم .

فصل الياء

(الباغي) بالعين المعجمة لغة : الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات وجمعه البغاة .

وشرعاً : الخارج عن طاعة الإمام الحق ، وهو الذي استجمع شرائط صحة الإمامة من الإسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة ، وصار إماماً ببيعة جماعة من المسلمين وهم رضوا بإمامته ، ويريد إعلاء كلمة الإسلام وتقوية المسلمين ، ويؤمن منهم دماءهم وأموالهم وفروجهم ، ويأخذ العشر والخراج على الوجه المشروع ، ويعطى حق الخطباء والعلماء والقضاة

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« بی اندیشه آمدن سخن و ناکاه آمدن - كما في كنز اللغات - و در اصطلاح بلغا آنست که منشی یا شاعر کلام را بی رویت و فکر انشا کند و این را ارتجال نیز نامند کذا في مجمع الصنائع . پس معنی اصطلاحی أخص از معنی لغوی است - كما لا يخفى - چه سخن اعم است از انشا و غیر انشا » .

والمفتين والمتعلمين والحافظين وغير ذلك من بيت المال ، ويكون عدلاً مأموناً مشفقاً ليقا على المسلمين ، ومن لم يكن كذلك ، فليس بإمام حتى فلا يجب إعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم أو يُقتل ، كذا في المعدن شرح الكنز .

(البقاء) بالقاف [في اصطلاح الصوفية ، هو أن ترى نفسك باقياً بالحق والحق بعد فناء الجسد بفضل الطريقة وتتجنب الأسماء المتفرقة التي توجب التفرقة والكثرة وتهتدي بالاسم الكلي الذي يقتضي جمع الفرق فتعزل الخلق ، وسبيل البقاء وطريقه هو وطريق الشيخ والمرشد الذي هو الإنسان الكامل الباقي بالعشق دائماً ، كذا في كشف اللغات ^(۱) ويحيى أيضاً في لفظ الفناء في فصل الياء من باب الفاء .

(البناء) بالكسر والمد [بناء شيء ، والبناء بامرأة ، وضد الإعراب ، كما في كنز اللغات ^(۲) .

وعند الفقهاء : عدم تجديد التحريم الأخرى وإتمام ما بقي من الصلاة التي سبق المصلي الحدث فيها بالتحريم الأولى ويقابله الاستئناف ، هكذا يستفاد

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« در اصطلاح صوفيان عبارتست از آنکه بعد از فنا از خود را باقی بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسمای متفرقة که موجب تفرقة و کثرات است باسم کلی که مقتضی جمع الفرق است بجانب خلق بیایدور هنائی کند . و روی بقا و راه بقا روی پیر و مرشد که انسان کامل است و همیشه باقی بعشق است » .

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« بناء کردن چیزی ، دزن نجاه آوردن ، و بی اعراب کردن لفظ را » .

من جامع الرموز^(١) في فصل : مُصَلَّ سبقة الحدث .
وعند الصرفين والنحاة يطلق على عدم اختلاف
آخر الكلمة باختلاف العوامل ، ويحى تحقيقه
في لفظ المُعَرَّب في فصل الباء من باب العين .

ويطلق أيضاً على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار
ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ، وقد سبق
تحقيقه في بيان علم الصرف في المقدمة ويسمى بالصيغة
والوزن أيضاً ، وقد يقال الصيغة والبناء والوزن لمجموع
المادة والهيئة أيضاً ، صرح بذلك المولوى عبد
الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية ، وستمرف
في لفظ الوزن تحقيق هذا المقام في فصل النون من
باب الواو .

التقسيم : ينقسم البناء عندهم إلى : ثلاثى ورباعى
وخامسى ، لأنه إن كانت في الكلمة ثلاثة أحرف
أصول فثلاثى ، وإن كانت في الكلمة أربعة أحرف
أصول فرباعى ، وإن كانت خمسة فخامسى .

قال الرضى^(٢) في شرح الشافعية : لم يتمرض النحاة
لأبنية الحروف لتدور تصرفها ، وكذا الأسماء العريقة
البناء كـ « من ، وما » ، ولا يكون الفعل^(٣) خماسياً لأنه
إذا يصير ثقيلاً بما يلحقه مطرداً من حروف
المضارعة وعلامة اسم الفاعل واسم المفعول والضمائر
المرفوعة التى هي كالجزء منه .

(١) جامع الرموز ١/١١٣

(٢) الرضى على الشافعية ص ٤

(٣) عبارة الرضى : ولعلهم أنه لم يبن من
الفعل خماسى

ثم إن مذهب سيبويه وجمهور النحاة : أن الرباعى
والخامسى صنفان غير الثلاثى ، وقال الفراء والكسائى :
بل أصلهما الثلاثى ، وقال الفراء : الزائد في الرباعى
حرفه الأخير ومن الخامسى الحرفان الأخيران ، وقال
الكسائى الزائد في الرباعى الحرف الذى قبل آخره ؛
ولا دليل على ما قالوا ، وقد ناقضا قولهما باتفاقهما على
وزن جهمر « فعلل » ووزن سفرجل « فعللل » مع اتفاق
الجميع على أن الزائد إذا لم يكن تكريراً يؤزن بلفظه ،
انتهى .

وكل منهما مجرد ومزيد ؛ فالجهد ما لا يكون فيه
حرف زائد ، والمزيد ما يكون فيه حرف زائد .

ولا يجوز الاسم سبعة أحرف ، ولا يجوز زيادته أربعة
أحرف ، ولا يجوز الفعل ستة أحرف ولا يجوز زيادته
ثلاثة أحرف .

فنهاية الزيادة في الثلاثى من الاسم أربعة أحرف ،
وفي الرباعى منه ثلاثة ، وفي الخامسى منه اثنان ، وفي
الثلاثى من الفعل ثلاثة ، وفي الرباعى منه اثنان ؛
كذا في الأصول الأكبى وحواشيه .

وفي بعض الكتب : لا يكون الفعل المضارع
مجرداً أبداً بل مزيداً ثلاثياً أو رباعياً ، وكذا الأمر
واسم الفاعل والمفعول ونحوها .

وينقسم البناء أيضاً إلى صحيح وغير صحيح ،
وغير الصحيح إلى معتل ومهموز ومضاعف ، لأن البناء
لا يخلو إما أن لا يكون أحد من حروفه الأصول
حرف علة ولا همزة ولا تضعيقاً أو يكون .

والأول هو الصحيح .

والثانى ثلاثة أقسام : لأنه إن كان أحد حروفه

الأصول حرف علة يسمى معتلا ، وإن كان أحدها همزة يسمى مهموزاً ، وإن كان أحدها مكرراً يسمى مضاعفاً ، ففي الثلاثي ما يكون عينه ولامه أو فاؤه عينه متماثلين ، وفي الرباعي ما يكون فاؤه ولامه الأولى متماثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية ، كززل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور .

وعند البعض : الصحيح ما لا يكون معتلا ، فالمهموز والمضاعف حينئذ من أقسام الصحيح .

قال الرضى ^(١) في شرح الشافعية : تنقسم الأبنية إلى صحيح ومعتل : فالمعتل ما فيه حرف علة ، أى في حروفه الأصول حرف علة ، والصحيح بخلافه .

وتنقسم الأبنية أيضاً إلى مهموز وغير مهموز ، فالمهموز ما أحد حروفه الأصلية همزة ، وغير المهموز بخلافه ، فالمهموز قد يكون صحيحاً كأمّ ، وسأل ، وقرأ وقد يكون معتلاً نحو : آل ووال ، وكذا غير المهموز .

وتنقسم قسمة أخرى إلى مضاعف وغير مضاعف ؛ فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متماثلين وهو أكثر ، وأما ما يكون فاؤه وعينه متماثلين كدَدَن فهو في غاية القلة ؛ والمضاعف في الرباعي ما كرر فيه حرفان أصليان بعد حرفين أصليين نحو ززل ، وأما ما فاؤه ولامه متماثلان كقلق فلا يسمى مضاعفاً ، فالمضاعف إما صحيح كد أو معتل كود ، وحى ،

وكذا غير المضاعف كضرب ووعد ؛ وكذا المضاعف إما مهموز كأز أو غيره كمد . انتهى ؛ فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين ، وبينه وبين كل من المهموز والمضاعف هي العموم من وجه ، وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز .

فائدة : لا يكون الرباعي اسماً كان أو فعلاً معتلاً ولا مهموز الفاء ولا مضاعفاً إلا بشرط فصل حرف أصلي بين المثلين كززال ولا يكون الخامس مضاعفاً ، وقد يكون معتل الفاء ومهموزاً نحو ورنقل ^(١) واصطبل ، كذا ذكر الرضى ^(٢) .

(البنية) بالكسر الفطرة كما في الصراح .

وعند الحكماء : هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم .

وعند المتكلمين : فردة لا يمكن الحيوان من أقل منها ، كذا في شرح الطوالع في مبحث الحياة .

(المبني) بتشديد الباء كرمى ، اسم مفعول مأخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم التغير كما في غاية التحقيق .

وهو عند النحاة : ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظاً ولا تقديراً ، ويقابله العرب ، وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظاً أو تقديراً ، هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما .

(١) يقال : وقع الناس في ورنقل ، أى شر .

(٢) الرضى على الشافعية ص ٧ ، ٢٣٢ .

(١) الرضى على الشافعية ص ١٣ .

والمراد بما « اللفظ » وهو كالجنس شامل للمعرب
وللمبنى ، وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب ، وإنما
قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل
إذ قد يختلف آخر المبنى لا لاختلاف العوامل نحو من
الرجل ومن امرأة ومن زيد ، وبالجملة فحركة آخر المبنى
أو سكونه لا يكون بسبب عامل أوجب ذلك بل هو
مبنى عليه ، فالمبنى هو ما لا يؤثر فيه العامل أصلاً
لا لفظاً ولا تقديراً بسبب مانع من تأثيره ، إذ تخالف
المعلول عن العلة لا يكون إلا لوجود مانع ، وهو عدم
اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للإعراب حقيقة
كما في مبنيات الأصل ، أو حكماً كما في ما ناسب
مبنى الأصل .

وهو ، أى مبنى الأصل ، الحروف بأسرها ،
والماضى ، والأمر بغير اللام ، وقبل الجملة أيضاً :
وذلك لأن المراد بمبنى الأصل ما لا يحتاج إلى الإعراب
من حيث إنه لا يقع فاعلاً ولا مفعولاً ولا مضافاً
إليه ، وبالجملة كذلك فإنها بنفسها لا تحتاج إلى
الإعراب لأنها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة
ولا مضافاً إليها .

قلنا كذلك ، لكنها تكتسى إعراب المفرد
فخرجت عن كونها مبنية الأصل بهذا الاعتبار لأن
ما هو مبنى الأصل كالحرف والماضى والأمر لا يكون
له إعراب أصلاً لا لفظاً ولا تقديراً ولا محلاً فخرجت
الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها ، بل هي مبنية
قوية بالنسبة إلى غيرها من المبنيات .

ثم المراد بالنسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة
الغير المعتبرة لضعف أو معارض .

أما لمعارض ففي غير المتصرف فإنه يناسب الفعل
في الفرعيتين ، فناسبة الماضى والأمر تقتضى البناء
ومناسبة المضارع تقتضى الإعراب .
وأما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضى فإنه
وإن ناسب الماضى لكن جريانه على المضارع
يضعف هذه المناسبة .

وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بأها إما يتضمن
الاسم معنى مبنى الأصل كأين فإنه يتضمن معنى
همزة الاستفهام ، أو يشبهه كله كالمبهات فإنها تشبه
الحروف في الاحتياج إلى الصلة ، أو الصفة أو غيرها ،
أو وقوعه موقعه كغزال فإنه واقع موقع انزل ؛ أو
مشاكلته للواقع موقعه كفجأ ؛ أو وقوعه موقع ما يشبهه
كالننادى المضموم فإنه وقع موقع كاف الخطاب
المشبهة بالحرف ، أو إضافته إليه نحو يومئذ ، هكذا
يستفاد من شرح^(١) الكافية .

وعلم من هذا أن الاسم المبنى ما لا يختلف آخره
باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبنى الأصل ،
والاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل
لكونه غير مشابه لمبنى الأصل فاندفع الدور من
تعريف الجمهور ؛ وتقرير الدور أن معرفة اختلاف
الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معرباً ،
فلو أخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة
كونه معرباً على معرفة الاختلاف وذلك دور ،
وكذا الحال في تعريف المبنى ، وتقرير الدفع ظاهر

(١) شرح الرضى على الكافية ١٤/١ — ١٥

فلا حاجة إلى جعل الاختلاف وعدمه من أحكام العرب والمبنى على ما اختاره ابن الحاجب^(١).

وقال : الاسم العرب المركب الذي لم يشبه مبنى الأصل ، والمبنى ما ناسب مبنى الأصل أو وقع غير مركب ، ويجيء تحقيق التعريفين في لفظ العرب في فصل الياء من باب العين المهملة .

التقسيم المبني إما لازم أو عارض .

فاللزام ما لم يوجد له حالة الإعراب أصلاً كبنيات الأصل وأسماء الأصوات والمبهمات والمضمرات وأسماء الأفعال وما التزم فيه بالإضافة إلى الجملة كـ «إذ، وإذا» وما يتضمن معنى حرف الاستفهام أو الشرط غير رأى كـ «ما ومن» .

والعارض خلافه كالضارع المتصل به ضمير الجماعة ونون التأكيذ والمضاف إلى ياء المتكلم على رأى ، والمنادى المفرد المعرفة ، وما بنى من المنفى بلا ، والمركب خمسة عشر وبأدى بدأ^(٢).

(١) شرح الكافية ١٤/١

(٢) بأدى بدا من المركبات المبينة أنعمى الجزئين

فيه معناها الإفراديان

والغايات^(١) ، كذا في اللباب والضوء .

قائدة : ألقاب المبني عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث ووقف للسكون ، أما الكوفيون فيذكرون ألقاب المبني في العرب وبالعكس ، والمراد أن الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون إلا بهذه الألقاب لا أن هذه الألقاب لا يعبر بها إلا عنها لأنهم كثيراً ما يطلقونها على الحركات الإعرابية أيضاً كقولهم بالفتحة نصباً وبالكسرة جرأ ، وبالضمة رفعاً ، وعلى غيرها كما يقال الراء في الرجل مثلاً مفتوحة ، والجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية .

(١) هي الظروف المقطوعة عن الإضافة . والمسموع منها قبل وبعد وتحت وفوق وأمام وقدام ووراء وخلف وأسفل ودون وأول ومن عل ومن علو ولا يقاس عليها ما هو بمعناها ، وسميت غايات لأنه كان حقها في الأصل أن لا تكون غاية لتضمنها المعنى النسبي بل تكون الغاية هي المنسوب إليه ، فلما حذف المنسوب إليه وضمنت معناه سميت بذلك .

باب التاء المثناة الفوقانية

ت وب

ت وب

فصل الباء الموحدة

(التوبة) بالفتح وسكون الواو في اللغة الرجوع .
وفي الشرع: الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها، وقولهم على معصية لأن الندم على المباح أو الطاعة لا يسمى توبة، وقولهم من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق أو خفة العقل أو الإخلال بالمال والمرض لم يكن تائباً شرعاً، وقولهم : مع عزم، لا يعود إليها زيادة تقرير لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك ، ولذلك ورد في الحديث : « الندم توبة » وقولهم إذا قدر عليها لأن من سلب القدرة منه على الزنا مثلاً ، وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه ، إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .
وفيه أن إذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الأمر قال الآمدي : إجماع الساف على أن الزاني المحبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة ، فإن ذلك الندم توبة، وكذا الحال في المشرف على الموت لأنه يكفي تقدير القدرة، ومنع هذا أبو هاشم : وقال مثل هذا الندم ليس توبة .
ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة أموراً ثلاثة : ردّ المظالم ، وأن لا يعاود ذلك الذنب، وأن يستديم الندم؛ وهي عند أهل السنة غير واجبة في صحة التوبة .

أما رد المظالم فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر ، وأما أن لا يعاود فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب من حال إلى حال ، وغايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة أخرى وجب عليه توبة أخرى ، وأما استدامة الندم فلأن فيه من الحرج المنفي عنه في الدين .

وأيضاً المعتزلة أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد .

اعلم أنهم اختلفوا في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة ، وفي التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب جميعاً أولاً يوجب عموماً لها ، فقليل : يجب العموم ، وقيل : لا يجب ذلك كما في الواجبات فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض ، وفي بعض الأوقات دون بعض ، ويكون المأني بها صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة للإتيان بالواجب هو كونه حسناً واجباً .

ثم الظاهر أن التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لأنه مأمور بها قال الله تعالى : (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون)^(١) وإن شئت التوضيح فارجع

إلى شرح المواقف^(١) في موقف السمعيات .

وقال في مجمع السلوك : التوبة شرعاً هي الرجوع إلى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار ، وما قيل : إن التوبة هي الندم فعناء أن الندم من معظم أركان التوبة .

قال أهل السنة شروط التوبة ثلاثة : ترك المعصية في الحال ، وقصد تركها في الاستقبال ، والندم على فعلها في الماضي ، وقال السري السقطي : التوبة أن لا تنسى ذنبك ؛ وقال الجنيّد : التوبة أن تنسى ذنبك ، ولا تناقض بين العبارتين فإنها بالمعنى الأول في حق المبتدئ ، وبالمعنى الثاني في حق المنتهي الكامل ، فإن العبد إذا بلغ النهاية ينبغي له أن ينسى الذنوب ، لأن ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء ؛ وقال الثوري : التوبة أن تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى ؛ وقال رؤيم : معنى التوبة أن تتوب من التوبة وقيل : معناه قول رابعة : أستغفر الله من قلة صدق في قولي أستغفر الله . [فالشاهد أن الاستغفار ينبغي أن يكون مقروناً بصدق العمل وإلا فلا توبة بل إثم على إثم] وقيل : التوبة على نوعين : توبة الإنابة وتوبة الاستجابة : فتوبة الإنابة أن تخاف من الله من أجل قدرته عليك : [لأنه إن شاء عذبك وقت ارتكابك المعصية حتى تتركها خوفاً من عذابه] وتوبة الاستجابة أن تستحي من الله لقربه منك ، قال تعالى : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)^(٢)

(١) ٤٥٠/٢ - ٤٥١

(٢) ١٦ ق ٥٠ .

[فإذا رأى الإنسان الله قريباً منه لا تخطر له المعصية على بال] .

[ويقول البعض : النائبون ثلاثة :

فتائب من العوام .

وتائب من الخواص .

وتائب من خواص الخواص .

فتوبة العوام الإقلاع عن الذنب أي الاستغفار باللسان والندم بالقلب ، وتوبة الخواص نبذ طاعة النفس يعني الإحساس بالتفسير والتطلع إلى رحمة الله تعالى ، وحينئذ يرى كل فعل يأتي به ولو كان طاعة غير لائق بحضرة المتعال ، فيستغفر كما يستغفر العاصي من الذنب ، وتوبة خواص الخواص ترك الخلق إلى الحق سبحانه بمعنى أن لا يرى في الخلق نفعا ولا ضرا وأن لا يطمئن إليهم ويعتمد عليهم ، وإذا فالتوبة في الحقيقة الإنابة ولكن صفة الإنابة تختلف باختلاف الأحوال والمقامات .

ويقول البعض التوبة ثلاثة أنواع :

صحيح ، وأصح ، وفاسد .

فالصحيح هو أنه إذا اقترف العبد ذنباً تاب عنه بصدق في الحال ، ولو وقع في الذنب مرة ثانية ؛ والأصح التوبة النصوح ، والفاسد التوبة باللسان مع بقاء لذة المعصية في الخاطر ، والتوبة النصوح من أعمال القلب وهي تنزيه القلب عن الذنوب ، وعلامتها أن يكره العبد المعصية ويستقبحها فلا تخطر له على بال ولا ترد في خاطره أصلاً به] .

وقال ذو النون : توبة العوام من الذنوب ، وتوبة
الخواص من الغفلة ، فإن الغفلة عن الله أكبر الكبائر
وتوبة الأنبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم :
[كما طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا يتغلى
الله عنه وكانت عبادته بقدر همته فإذا نظرت في عمله
وجدت أنه لم يبلغ مبلغه أحد من الأنبياء وأنه لم يكن
يستغفر من عجزه وتقصير ومع ذلك فقد كان يقول إني
أستغفر الله كل يوم مائة مرة]^(۱) .

(۱) وردت بالفارسية في الأصل ونصها :

رد حاصلی آنکه استغفار مقرون بصدق معامله باید
وإلا آن توبه نباشد بل گناه بر گناه

وقيل التوبة على نوعين توبة الإنابة وتوبة
الاستجابة . فتوبة الإنابة أن تخاف من الله من أجل
قدرته عليك يعني توبة إنابة آنست که بترس از هر
قدرت خدای بر تو که اگر بخواهد ترا در وقت
ارتکاب گناه معذب سازد تا از بیم تعذیب او از
گناه باز مانی .

وتوبة الاستجابة أن تستحي من الله بقربه منك
يعني توبة استجاب آنست که شرم داری از خدای
بسبب نزدیک بودن او از تو قال الله تعالى نحن أقرب
إليه من حبل الوريد پس چو ویرا قرب خویش واند
عز او از آن بود که گناه را بخاطر هم نیندیشد .

وبعض گویند ثابتان سه قسم اند عوام و خاص
و خاص الخاص . توبة عوام باز گشتن است از گناه
بمعنی استغفار بزبان وندامت بقلب . وتوبة خواص
باز گشتن از طاعات خویش بمعنی تقصیر دیدن و بمنت
خدای تعالی نظاره کردن که هر فعلی که آرد =

وقال أبو دقاق : التوبة ثلاثة أقسام :

القسم الأول : التوبة .

القسم الثاني : الإنابة .

القسم الثالث : الأوبة .

فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة ،
ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب إنابة ، ومن

= لافق حضرت متعال نیند از آن طاعت عذر چنان
خواهد که عاصی از گناه خواهد . وتوبة خاص
الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعنی نادیدن
منفعت ومضرن از خلق وبایشان آزام واعتماد تا کردن
پس توبه بحقیقت رجوع آمد لیکن صفت رجوع
مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال ومقامات . وبعضی
گویند توبه سه قسم است : صحیح وأصح وفاسد
صحیح آنکه اگر گناه کند فی الحال توبه کند
بصدق اگرچه باز در گناه افتد وأصح توبه نصوح
است وفاسد آنکه بزبان توبه کند وقت معصیت
در خاطر وباشد . وتوبه نصوح از اعمال دل است
وهو تنزیه القلب عن الذنوب وعلامة او آنست که
معصیت راد شوار وکریه پندا رد و بسوی وی باز
نگردد دولت معصیت أصلا در خاطر نگردد .

قال ذو النون : توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص
من الغفلة فإن الغفلة من أكبر الكبائر ، وتوبة
الأنبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم ، چون
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خواستی که
حق خداوند نکند ارد بمقدار طاقت بجا آوردی باز
چون در معامله خویش نگاه کردی گمان بر دی
که احدی از انبیا مثل این نیا ورده اند لا جرم
سزاوارند یدی از عجز وتقصیر خویش عذر
خواستی وفرمودی إني لأستغفره كل يوم مائة مرة .

يتوب لمحض مراعاة أمر الله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب أوبة .

وقيل : التوبة صفة عامة للمؤمنين ، قال الله تعالى : (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون)^(١) والإنابة صفة الأولياء والمقربين قال الله تعالى : (وجاء بقلب منيب)^(٢) والأوبة صفة الأنبياء والمرسلين قال الله تعالى : (نعم العبد إنه أواب)^(٣) وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى مجمع السلوك .

فصل التاء المشتاة الفوقانية

(التوتة) قال الشيخ نجيب الدين : هي بثرة متفرحة تأخذ في عمق الخد والوجنة ، قال العلامة : هي غدد كثيرة مفروشة في أجزاء العليا من العنق ، كذا في بحر الجواهر .

فصل الراء المهملة

(التبر) بالكسر وسكون الموحدة : هو الذهب والفضة قبل أن يضر با دنائير ودرهم ، فإذا ضربا كانا عينا ؛ وقد يطلق التبر على غيرها من المعدنيات كالنحاس والحديد والرصاص ، وأكثر اختصاصه

(١) ٣١ النور ٢٤ .

(٢) ٣٣ ق ٥٠ .

(٣) ٤٤ ص ٣٨ .

بالذهب ، ومنهم من جملة في الذهب حقيقة وفي غيرها مجازاً ، كذا في بحر الجماهير .

(التجارة) بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء ، أو باستحقاق المبيع بعد التسليم إلى المشتري ، أو بهلاكه قبله ؛ ومثل نقصان مبيع إذا عيب وامتنع رده ، كذا في جامع الرموز^(١) ، في فصل الإذن ، وفيه في كتاب الزكاة : التجارة هي التصرف في المال للربح ، قيل : ليس في كلامهم تاء بعده جيم غيرها ، كذا في المغرب .

فصل العين المهملة

(التابع) في اللغة [بس رو]^(٢) .

وعند النحاة : هو الثاني بإعراب سابقه من جهة واحدة ، والسابق يسمى متبوعاً ؛ فقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره ، كخبر المبتدأ وخبر كان وإن ونحو ذلك ؛ وقولهم بإعراب سابقه أي متلبس بإعراب سابقه ، يخرج ما يكون ثانياً لكن لا بإعراب سابقه كخبر كان ونحوه ، ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعداً عن التعريف لأن المراد بالثاني المتأخر ، ولذا لم يقل بإعراب أوله ، أو المراد الثاني في الرتبة ، والإعراب أعم من أن يكون لفظاً أو تقديرًا أو محلاً حقيقة أو حكماً ، فلا يخرج عن التعريف نحو : جاءني

(١) جامع الرموز ٢ / ٣٧٨ .

(٢) أي التابع .

هؤلاء الرجال ، ويازيد العاقل ، ولا رجل ظريفاً ،
وقولهم : من جهة واحدة ، يخرج ما يكون ثانياً معرباً
بإعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ ؛ وثاني
مفاعيل أعلت وثالثها ، وكذا الخبر بعد الخبر ، والحال
بعد الحال ونحو ذلك ، وذلك لأن المراد بكون
إعراب الثاني بجهة إعراب السابق أن يكون إعرابه
بمقتضى إعراب السابق من غير فرق ، فلا يضر
اختلافهما من جهة التابعية والتبوعية والإعراب
والبناء ، فالعامل في خبر المبتدأ وإن كان هو الابتداء
أعني التجرد عن العوامل اللفظية للإسناد لكن هذا
المعنى من حيث إنه يقتضى مسنداً إليه صار عاملاً
في المبتدأ ، ومن حيث إنه يقتضى مسنداً صار عاملاً
في الخبر ، فليس ارتفاعهما من جهة واحدة ؛ وكذا
ثاني مفعولى ظننت ، فإن ظننت من حيث إنه
يقتضى مظهرين فيه ومظنوناً عمل في مفعوليه ، فليس
انتصابهما من جهة واحدة ، وكذا ثاني مفعولى
أعطيت ، فإن أعطيت من حيث إنه يقتضى آخذاً
وماخوذاً عمل في مفعوليه ، وكذا الحال بعد الحال ،
والخبر بعد الخبر ، ونحو ذلك .

والحاصل : أن المراد من جهة واحدة الانصباب
المتعارف بين النحاة ، وهو أن يعرب الثاني لأجل
إعراب الأول بأن ينصب عمل العامل المخصوص
في القيلين^(١) انصباباً واحدة ، فإن عمل العامل
في الشيتين على ضربين :

(١) في الأصل « القيلتين » وما أثبتناه وارد في
شرح الكافية .

ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معاً على السواء
كعلت بالنسبة إلى مفعوليه ، وأعلت بالنسبة إلى
ثلاثة مفاعيل ، ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم
لأنه يقتضى الثاني : كما يقتضى الأول ، وكذا
الابتداء بالنسبة إلى المبتدأ والخبر ، وكذا الحال في
الأحوال المتعددة لأنك إن أردت الحال الثانية
بالنسبة إلى الأولى ، فهي مثل مفعولى علمت في أن
العامل يقتضيهما معاً ولا تكون الثانية ذيل الأولى ،
وإن أردت بالنسبة إلى ذى الحال فحكمهما حكم
الحال الأولى ، وكذا الحال في الأخبار المتعددة ،
والمفاعيل المتعددة .

وضرب يتوقف على واحد ولا يقتضى إلا ذلك
الواحد ، وإنما يعمل الآخر لأنه ذيل لذلك الواحد
ومتعلق به لأنه يعوقف عقلية ذلك العامل عليه ،
فإنك إذا قلت : جاءني رجل عالم ، فاستفاد عالم الرفع
بما استفاد به رجل ، لكن استفادة رجل بالأصالة
واستفادة عالم بالتبعية بمعنى لما ثبت مجيء الرجل
بإسناد جاء إليه ثبت مجيء العالم أيضاً ضرورة أن
ذلك الرجل عالم ، والمراد ههنا هو هذا الثاني ، وكذا
يخرج نحو قرأت الكتاب جزءاً جزءاً ، وجاء الملك
صفاً صفاً ، لأن الثاني غير متلبس بإعراب سابقه من
جهة واحدة بل إعراب الأول والثاني إعراب واحد
لتناولهما بلفظ واحد فظهر في الموضعين تحرزا عن
الترجيح بلا مرجح ؛ هذا كله خلاصة ما في
شروح الكافية^(١) .

(١) انظر شرح الرضى على الكافية ١ / ٢٣٦ .

اعلم أنه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد ، وإن إن زيدا قائم ، وزيد قائم زيد قائم ، فإن كل واحد من ضرب الثاني وإن الثانية والجملة الثانية تابع وليس بإعراب سابقه ، ولا ضرر في ذلك عند من ذهب إلى أن التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لما له إعراب بوجه ما ، أما عند من ذهب إلى أن التابع المصطلح أعم من أن يكون تابعا لما له إعراب ، أو لا فلا بد عنده من التأويل في قولهم هو الثاني بإعراب سابقه بأن يقال المراد الثاني بإعراب سابقه على تقدير أن يكون له إعراب ولو فرضا ، أو الثاني بإعراب سابقه نفياً وإثباتاً ، على ما استفاد من الجلبى حاشية^(١) المطول في بحث الوصل والفصل حيث قال : قيل التابع المصطلح هو الثاني بإعراب سابقه فلا بد أن يكون للمتبوع إعراب لفظي ، أو تقديري أو محلي ، فلا يشمل^(٢) الجمل التي لا محل لها من الإعراب ؛ قلت : المراد من قولهم هو الثاني بإعراب سابقه فيما لسابقه إعراب أو أنه بإعراب سابقه نفياً وإثباتاً وإن كان خلاف الظاهر ، فإن الحق أن كون التابع مما يتلو السابق في أحوال أخرى على الأكثر ، فالتقييد بذلك بناء على الغالب ، صرح به في اللب وشرحه للسيد .

ويؤيده ما صرح به في شرح المغنى بأن قوله تعالى (أمدكم بأنعام وبنين) بدل اصطلاحى من قوله

تعالى : (أمدكم بما تعلمون)^(١) مع أنه لا محل لها من الإعراب ؛ انتهى^(٢) .

ثم اعلم أن أقسام التوابع خمسة : النعت وعطف البيان والتأكيد والبدل وعطف النسق ، ويجوز تفاسيرها في مواضعها ، وعند اجتماع تلك الأقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور بمعنى يذكر الصفة أولاً ثم عطف البيان ثم التأكيد ثم البدل ثم عطف النسق ، والتأكيد يجري في جميع أنواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل في الجملة أيضاً ، والبدل يجري في الاسم والفعل والجملة ، كذا عطف النسق ، ولا يجري البيان والوصف في الجمل ، كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم .

فائدة : اعلم أنهم اختلفوا فذهب بعضهم إلى أن العامل في المعطوف والبدل مقدر ، وفي سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب وسراية حكم المتبوع فيه ، وبعضهم إلى أن البدل والمعطوف كسائر التوابع .

والتابع عند الحديثين يحىء في لفظ المتابعة عن قريب .

(التابع) بالياء المشددة ، عند أهل الشرع : هو من من لقي الصحابي من الثقلين مؤمناً بالنبي صلى الله

(١) ١٢٣ الشعراء ٢٦

(٢) انظر حاشية جلبى على المطول ص ٤٢٢ حيث نقل ما صرح به الدماميني في شرح المغنى .

(١) حاشية جلبى على المطول ص ٤٢١ / ٤٢٢

(٢) في الأصول «يشتمل» والتصويب من حاشية جلبى .

عليه وآله وسلم ومات على الإسلام، وقيد الصحابي يخرج [غير] الصحابي، وفوائد باقي القيود تعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة، وهذا هو المختار خلافاً لمن اشترط في التابعي طول الملازمة، كالخطيب، فإنه قال: التابعي من صحب الصحابي، وقال ابن الصلاح: ومطلقه مخصوص بالتابعي بإحسان. انتهى؛ والظاهر منه طول الملازمة إذ الاتباع بإحسان لا يكون بدونه، أو اشترط صحبة^(١) السماع كابن حبان، فإنه اشترط أن يكون رآه في سين من يحفظ عنه، فإن كان صغيراً لم يحفظ فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة فإنه عدّه في أتباع التابعين وإن كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيراً، أو اشترط التمييز أي كونه مميّزاً تصلح نسبة الرؤية إليه، هكذا في شرح النخبة^(٢) وشرحه؛ [ومن ثم اختلف في الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فالجمهور عدّوه من التابعين لأنه أدرك عدّة من الصحابة وروى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار، وصح أن أبا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وأدرك بالسن نحو عشرين صحابياً.

وذكر العلامة شمس الدين محمد أبو النصر عرب شاه في منظومته الألفية المسماة «بجواهر العقائد»، ودرر القلائد «ثمانية من الصحابة من روى عنهم الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال:

معتقداً مذهب عظيم الشأن
أبي حنيفة الفتي الثّمنان
التابعي سابق الأئمة
بالدين والعلم سراج الأمة
جمعاً من أصحاب النبي أدركا
أترم قد اتقنى وسلّكا
وقد روى عن أنيس وجابر
وابن أبي أوفى كذا عن عامر
أعنى أبا الطفيل ذا ابن وائله
وابن أنيس الفتي ووائله
وهن أبي جزء قد روى الإمام
وبنت عَجْرِد هي التمام... انتهى
وبعضهم جعله من تابع التابعين لأنه لم يكن له طول الملازمة للصحابي^(١).

(تابع^(٢) التابعي) عندهم هو من لقي التابعي من الثقلين مؤمناً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الإسلام.

(التبوع) قد سبق تحقيقه في لفظ التابع.
(التبيع) كالكريم في اللغة [كوساله]^(٣) والتبيعة مؤنثه، كذا في الصراح.

وفي جامع الرموز في كتاب الزكاة: التبيع ذكر من أولاد البقر إذا أتى عليه سنة والأنتى منه تبiece، ومثله في البرجندی حيث قال ولد البقر إذا دخل في السنة الثانية يسمى تبيعاً.

(١) ما بين المعقوفين لم يرد في م.

(٢) في الأصول: تبع.

(٣) معناها: التبيع.

(١) في ل و: د صحة.

(٢) شرح النخبة ص ١٨٥.

(الاتباع) هو مصدر من باب الافتعال .

وهو عند النحاة : قسم من التأكيذ اللفظي ، وقد سبق مع أقسامه هناك ، في فصل الدال المهملة من باب الألف .

(الاستبعا) هو مصدر من باب الاستفعال .

وهو عند أهل البديع : من المحسنات المعنوية ، ويسمى بالمدح الموجّه أيضاً ، كما في جمع الصنائع ؛ وهو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر كقول أبي الطيب^(١) :

نَهَيْتَ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَيْتَهُ

لَهَيَّتَ الدُّنْيَا بِأَنَّكَ خَالِدٌ

مدحه بالنهاية في الشجاعة إذ كثر قتلاه بحيث لو ورث أعمارهم لخلد في الدنيا ، على وجه يستتبع مدحه بكونه سبباً لصلاح الدنيا ونظامها حيث جعل الدنيا مهنة بخلوده ، ولا معنى لهيئة أحدٍ بشيء لا فائدة له فيه ؛ كذا في المطول^(٢) .

(المتابعة) هي عند المحذّين أن يوافق الراوي المعين غيره ، أي غير ذلك الراوي في تمام إسناده ، أو بعضه ، والأول المتابعة التامة ، والثاني المتابعة الناقصة والقاصرة ، وذلك الغير هو التابع بكسر الموحدة ، والشخص الذي يروي عنه ذلك الغير ،

هو التابع عليه ؛ وبالجملة فإن وافق الراوي المعين الذي ظن كونه منفرداً في تلك الرواية راو آخر لفظاً ، أو معنى ، من أول الإسناد إلى آخره بأن يروي ذلك الراوي الآخر من شيخه إلى أن يصل إلى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوي المنفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة ، وإن وافق له راو آخر لفظاً أو معنى لا من أول الإسناد بل من أثنائه إلى آخر السند بأن يروي عن شيخ شيخه فمن فوقه إلى أن يصل إلى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة ، فإن المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي ، أي الذي روى عنه ذلك الراوي المنفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ أو بالمعنى ، فكلما قربت منه كانت أتم من المتابعة التي بعدها ؛ وقد يسمى القسم الأخير شاهداً أيضاً لكن تسميته تابعاً أكثر ، فإن روى ذلك الراوي الآخر موافقاً لما رواه ذلك الراوي المنفرد لفظاً أو معنى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد ، وخص البيهقي وأتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي أم لا ، والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك أي سواء كان من رواية ذلك الصحابي أم لا ، وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس .

مثال المتابعة ما رواه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفطروا حتى تروه ، فإن غم عليكم فأكلوا العدة ثلاثين » فهذا الحديث بهذا

(١) من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة ويذكر هجوم الشتاء الذي عاقه عن غزو خرشنة ويذكر الواقعة ، ومطلعها :

عَوَافِلُ ذَاتِ الْحَالِ فِي حَوَاسِدِ

وإن ضجيع الجود مني لماجد .

(٢) للطول ٣٥٧ .

اللفظ ظن قوم أن الشافعي تفرد به عن مالك فعدوه في غرائب، لأن أصحاب مالك رووا عنه بهذا الإسناد بلفظ « فإن غم عليكم فاقدرُوا له » لكن وجدنا للشافعي متابعا، وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي . كذلك أخرجه البخاري عنه عن مالك ، فهذه متابعة تامة .

ووجدنا له أيضاً متابعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عامر بن محمد عن أبيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ « فكلوا ثلاثين » ؛ وفي صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ « فاقدرُوا ثلاثين » ومثال الشاهد في الحديث المذكور ما رواه النسائي من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء ، فهذا هو الشاهد باللفظ .

وأما بالمعنى فهو ما رواه البخاري من رواية محمد بن زياد عن أبي هريرة بلفظ « فإن غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين » .

فائدة: قيل المتابعة والشاهد لا يعتبر في الاصطلاح إلا في الفرد النسبي وإن أمكن في الفرد المطلق أيضاً ، ولذا قال صاحب النخبة : والفرد النسبي إن وافقه غيره فهو المتابع ، وقيل: بل يعتبر في الفرد المطلق أيضاً على ما يدل عليه ظاهر كلامهم ، بل قد صرح بذلك العراقي حيث قال : فإن لم تجد أحداً تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع أحد لشيخ شيخه

عليه فرواه^(١) فسمى أيضاً تابعاً ، وقد يسمونه شاهداً ، وإن لم تجد فانظر فيما فوقه إلى آخر الإسناد حتى في الصحابي .

فائدة: يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتاج بحديثه بل يكون معدوداً في الضعفاء بل المتصف بما عدا الكذب وفحش الغلط ، وفائدة المتابعة التقوية .

فائدة: قد يذكر في المتابعة تامة كانت أولاً المتابع عليه وقد لا يذكر ، مثلاً يقول البخاري تارة تابعه مالك عن أيوب ، وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ، ففي الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة ، فطريقه أن ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحاً لذلك ، هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة^(٢) وشرحه، وخلاصة الخلاصة ، والعيني .

(المتَّسِع) هو اسم مفعول من باب التفعيل .

وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة أضلاع متساوية ، فإن لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذى تسعة أضلاع ، كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب .

وعند أهل الجفر وأهل التكسير : هو الوفق المشتمل على أحد وثمانين بيتاً يقال له صريع تسعة في تسعة أيضاً .

(١) تنمة عبارة العراقي كما في شرح النخبة بعد قوله فرواه : متابعا له أم لا فإن وجدت أحد تابع لشيخه عليه فرواه كما رواه فسمه أيضاً تابعاً .

(٢) شرح النخبة ٨٩ - ٩٤ .

بحركته الاضطرابية الصعود ، كذا في شرح المواقف
في خاتمة بحث القدرة ..

(التركة) ما يتركه الشخص ويبقيه .

وفي الاصطلاح : هو المال الصافي عن أن
يتعلق حق الغير بعينه ، كذا في تعريفات السيد
الرجاني^(١) .

(المتروك) عند الحديثين : هو الحديث الذي
اتهم راويه بالكذب بأن لا يُروى ذلك الحديث
إلا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة ، وكذا
من عُرف بالكذب في كلامه وإن لم يظهر منه
وقوع ذلك في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم ، وهذا دون الموضوع ، سُئِيَ به لأن باتهام
الكذب^(٢) مع تفرده لا يسوغ الحكم بالوضع ، كذا
في شرح النخبة^(٣) وشرحه .

فصل اللام

(التابل) بفتح الموحدة وكسرهما واحد التوابل ،
وهي الأشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء ، كذا
في بحر الجواهر .

(التال) ما يقطع من كبار النخل أو يُقْلَع من
الأرض من صفار النخل ، فيغرس في أرض أخرى ،
الواحدة تالة ، ومنه « غصب تالة فأنتبها » .

(١) التعريفات ٢٥ .

(٢) لفظ شارح النخبة : لأن اتهم الراوى بالكذب الخ .

(٣) شرح النخبة ص ١٣٠ .

وعند الشعراء يطلق على قسم من المسط ، ويحيى .
في فصل الطاء من باب السين .

(التاسعة) عند أهل الهيئة والمنجمين هو سدس
عشر الثامنة ، كما وقع في كتبهم .

فصل الكاف

(الترك) بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم
فعل المقدور ، سواء قصد التارك أو لم يقصد ، كما
في النوم ، وسواء تعرض لضره أو لم يتعرض ،
وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ، ولذا لا يقال
ترك فلان خلق الأجسام .

وقيل : عدم فصل المقدور قصداً ، فلا يقال ترك
النائم الكتابة ولذلك يتعلق به الهم والمدح .

وقيل : إنه من أفعال القلوب لأنه إنصرف القلب
عن الفعل وكف النفس عن ارتياده .

وقيل : هو فعل الضد لأنه مقدور وعدم الفعل
مستمر ، فلا يصلح أثراً للقدرة الحادثة ، وقد يقال
دوام استمراره مقدور لأنه قادر على أن يفعل ذلك
الفعل فيزول استمرار عدمه ، فمن هذه الجهة صلح أن
يكون العدم أثراً للقدرة .

قالوا : ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدوراً حتى
يكون ارتكاب أحدهما تركا للآخر ، فإذا لم يكن
أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصلح استعمال الترك هناك ،
فلا يقال ترك بعموده الصعود إلى السماء ، ولا ترك
بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ، ولا ترك

وقوله : الثالثة للأشجار كالبذر للخارج منه ، يعنى أن الأشجار تحصل من الثالثة ، لأنها تُغرس فتمتظم فتصير نخلاً كما أن الزرع يحصل من البذر ، كذا في المغرب^(١) .

فصل الميم

(التام) بتشديد الميم ضد الناقص .

وعند النحاة : هو اسم مبهم يتم بأحد أربعة أشياء : التنوين ، ونون التثنية ، والنون التي تشبه نون الجمع ، والإضافة فمثال الأول رطلٌ في قولنا « عندى رطلٌ زيتاً » ومثال الثانى مَنَوَانٍ في قولنا « عندى مَنَوَانٍ سمناً » ومثال الثالث عشرون في قولنا « عندى عشرون درهماً » ومثال الرابع قدر راحة في قولنا « ما فى السماء قدر راحة سحاباً » .

وعند الشعراء : هو بيت يستوفى نصفه نصف الدائرة ، وقد سبق فى لفظ البيت .

وعند المحاسبين : هو العدد الذى مجموع أجزائه مساوٍ له ، ويحصى فى لفظ العدد فى فصل الدال المهمة من باب العين المهمة .

وعند الحكماء : يطلق على الكامل ، ويحصى

فى فصل اللام من باب الكاف .

(التتميم) عند أهل اللغوى هو نوع من أنواع إطناب الزيادة ، وهو أن يؤتى فى كلام لا يوم خلاف

المقصود بفضلة ، فخرج عنه تكميل يذكر فى كلام يوم خلاف للمقصود ، إذ لا مانع من اجتماع التتميم والتكميل ، كذا فى الأطول^(١) ، لكن قال أبو القاسم فى حاشية المطول^(٢) : اعلم أن التتميم أعم من الإيغال من جهة أنه لا يجب أن يكون فى آخر الكلام أو فى آخر البيت ، وأخص من جهة أنه يجب أن يكون فضلةً ، وأن يكون لنكتة سوى دفع الإيهام ، ومباين للتكميل ، وكذا للتذليل إن اشترط فيه أن لا يكون للجملة محل من الإعراب ، فإن الفضلة لا بد أن يكون لما محل من الإعراب ، وإلا فاعم من وجه ، انتهى .

فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة ، واختاره الحق التفتازانى .

ومنهم من حمل الفضلة على ما يزيد على أصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه ، كما وقع فى الأطول ، مثاله قوله تعالى : (وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ)^(٣) أى مع حب الطعام أى اشتهاؤه ، فإن الطعام حينئذ أبلغ وأكثر أجراً ، ومثله : (وآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ)^(٤) (وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ)^(٥) ، فقوله : وهو مؤمن فى غاية الحسن ، كذا فى الإتيان^(٦) . وقد ذكر البعض بين التتميم

(١) الأطول ٢ / ٤٧ .

(٢) حاشية المطول ٢٤٢ .

(٣) ٨ الإنسان ٧٦ .

(٤) ١٧٧ البقرة ٣ .

(٥) ١١٢ طه ٢٠ .

(٦) الإتيان ٢ / ٧٤ .

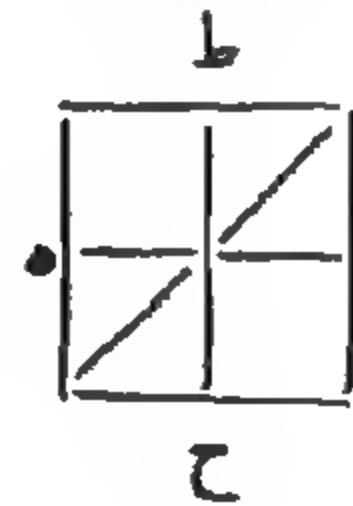
(١) المغرب ص ٦١

والتكميل فرقاً آخر ، وهو أن التتميم يرد على للمعنى الناقص فيتم ، والتكميل يرد على المعنى التام فيكمل أوصافه ، على ما يجيء في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف .

(التتميم) [هو عند الشعراء أن يشتمل المصراع الثاني على سبب زيادة على المصراع الأول بحيث لا يتساويان ، وتكون الزيادة ظاهرة ، كذا في جامع الصنائع .

وعند أهل الهيئة اسم كرة مختلفة الكثافة تحدث في أفلاك الكواكب السيارة ، ويطلق عليها البعض أيضاً اسم الفلك التتميم ^(١) ، ويجيء في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب القاء .

(التتميم) عند المهندسين : هما كل سطحين متوازيي الأضلاع يقعان في سطح مثلها عن جنبي قطره ، متلاقين على نقطة من القطر ، ومشاركين لذلك السطح بزوايتين كسطحي أطزوه رك ج ح



هكذا في تحرير إقليدس .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد شعر آنست که در مصراع دوم سببی زیاده تر شود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعین مفقود شود و زیادتی پیدا بود — کذا في جامع الصنائع .

ونزد أهل هيئة اسم كره است مختلفة الثمن كه در افلاك كواكب مياره حادث شود . وبعضی فلك متمم بر وی اطلاق نیز كند . »

وبالحقيقة التتميم شكل يتمم به شكل آخر ، كما يستفاد من إطلاقاتهم .

(التوأم) بفتح التاء والمهزة ، وبالواو الساكنة بينهما ، اسم ولد إذا كان معه آخر في بطن واحد ، أى يكون بينهما أقل من ستة أشهر ، كما في الزاهدى وغيره ، لكن في المحيط لو ولدت أولاداً ^(١) بين كل ولدين ^(٢) ستة أشهر ، وبين الأول والثالث أكثر جعل بعضهم من بطن واحد منهم أبوعلى الدقاق ، كذا في جامع الرموز ^(٣) في فصل الحيض .

وعند البلغاء : هو اسم التشريع ، ويسمى بالتوشيح أيضاً ، وبذى القافيتين أيضاً ، ويجيء في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة .

فصل الهاء

(التفاهة) بفتح التاء تطلق على معنيين :

أحدهما : عدم الطعم كما في الأجسام البسيطة ، وتسمى هذه تفاهة حقيقية ، والمتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء ومسيخاً بالحاء المعجمة .

وثانيهما : كون الجسم بحيث لا يُحس طعمه لكثافة أجزائه واكتنازه ، فلا يتحمل منه ما يخالط الرطوبة اللامائية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد وغيره ، فإذا احتيل في تحليله أحسن

(١) في جامع الرموز : ثلاثة أولاد .

(٢) في جامع الرموز : أقل من ثلاثة إلخ .

(٣) جامع الرموز ١ / ٥٥

منه طعم قوى حاد كما يزجر الصفر ، أى يجعل الصفر زنجاراً ، وأجزاء صفاراً ، وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية ، وتفاهة حسية .

فائدة : قد تُؤمَّ أن المدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الأول ، أى الحقيقية ، وإنما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ، ولذلك تركها الإمام الرازي فقال : بسائط الطعوم ثمانية ، وذكر بعضهم أن المدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية ، فإنها طعم بسيط ، والتوضيح في شرح المواقف^(١) في بحث المذوقات .

فصل الواو

(التلاوة) بالكسر [القراءة]^(٢) كما في بعض كتب اللغة .

(١) شرح الموقف ٢/ ٥٣

(٢) بالفارسية « خواندن »

وعند القراء قراءة القرآن متتابعاً ، كالأوراد ، والأسباع ، والدراسة ، والفرق بينها وبين الأداء والقراءة أن الأداء الأخذ عن المشايخ ، والقراءة تطلق عليهما فهي أعم منهما ، كذا في الدقائق المحركة شرح المقدمة في بيان التجويد .

(التالى) عند المنطقيين هو الجزء الثانى من القضية الشرطية سُمى به لتلوّه الجزء الأول المسمى مقدّماً لتقدمه على الجزء الثانى ، فقولنا : إن كانت الشمس طالعة من قولنا : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود مقدّم ، وقولنا : فالنهار موجود تالٍ .

وعند المحاسبين : هو العدد المنسوب إليه ، والعدد المنسوب يسمى مقدّماً ، ووجه التسمية ظاهر ، وهو أن المنسوب بمنزلة المضاف ، والمنسوب إليه بمنزلة المضاف إليه ، ولا شك أن المضاف مقدّم على المضاف إليه وهو تال عنه ، ويجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون .

باب الثاء المثثة

ث ع ل ب

ث و ب

فصل الباء الموحدة

(الثعالبية) بالعين المهمة فرقة من الخوارج أصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الأطفال صفاراً كانوا أو كباراً حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ ، وقد نقل عنهم أن الأطفال لا حكم لهم بولاية أو عداوة إلى أن يدركوا ، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطائها لهم إذا افتقروا ؛ وتفرقوا إلى أربعة فرق الأحنسية والمعبدية والشيبانية والمكرمية .

(الثواب)^(١) ما يستحق به الرحمة والمغفرة من الله تعالى والشفاعة من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . وقيل : الثواب هو إعطاء ما يلائم الطبع ، كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني^(٢) .

(الثوبانية) فرقة من المرجئة أصحاب ثوبان المرجي قالوا : الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يعقله ؛ وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان ، وهؤلاء^(٣)

كلهم على أنه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله ، وكذا لو أخرج واحداً من النار لأخرج كل من هو مثله ، ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار ، وقد جمع ابن غيلان منهم بين الإرجاء والقدر ، أي إسناد أفعال العباد إلى العباد ، وقال بالخروج حيث زعم جواز أن لا يكون الإمام قرشياً ، كذا في شرح المواقف^(١) .

(التثويب) هو الدعاء ، مأخوذ من الثوب فإن الرجل إذا كان جاء مستغنياً حرك ثوبه رافعاً يديه ليراه المستغاث ، فيكون ذلك دعاء له ، ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويباً ؛ وقيل : هو ترديد الدعاء ، تفعليل من ثاب يثوب إذا رجع وعاد ، كذا في البرجندی شرح مختصر الوقاية في باب الأذان .

وفي جامع الرموز^(٢) : التثويب لفظة تكرير الدعاء ، وشرعاً ما تعارفه كل بلدة بين الأذنين ؛ وفي المحيط . أنه كان في زمانه عليه الصلاة والسلام الصلاة خير من النوم مرتين في أذان الفجر أو بعده ، ثم أحدث التابعون وأهل الكوفة بدله الخيمتين مرتين .

(١) قوله « الثواب » إلى آخر اللادة لم يرد في م

(٢) التحريغات ص ٣٢

(٣) الإشارة بهؤلاء إلى ثوبان وأصحابه ثم إلى مروان بن غيلان وأبو ثمر ويونس بن عمران والفضل الرافضي ممن وافقوا الثوبانية على ما ذهبوا إليه وقد أسقط المصنف ذكرهم انظر شرح المواقف ٢/ ٤٩١

(١) شرح للمواقف ٢/ ٤٩١

(٢) جامع الرموز ١/ ٧٧

فصل الثاء المثناة الفوقانية

(الثبت) بالضم عند الأشاعرة مرادف الكون، والوجود.

وعند المعتزلة أعم منه، ويحيى في لفظ الكون، ولفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة؛ ويطلق أيضاً على وقوع النسبة وعلى إيقاعها أيضاً، ويحيى في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون.

(التهوتى) يطلق على ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه، وعلى ما من شأنه الوجود الخارجى، وعلى الموجود الخارجى، ويرادف التهوتى الوجودى ويحيى في محله.

(الثبات) هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك.

وقيل: هو الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب، كذا في شرح العقائد وحواشيه^(١) في بيان خبر الرسول.

(١) فيما نقله للؤلف إيهام، والذى جاء في شرح العقائد وحواشيه أن العلم الثابت علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم وإلا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً لأن مقابل الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل للركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد، والخلو عن المطابقة والجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في التقليد المصيب وكما في الظن للمطابقة والتقليد غير المصيب. انظر شرح العقائد وحواشيه ١/ ٥٧، ٥٨.

(الثابت) هو الموجود والذى لا يزال بتشكيك المشكك.

وعند أهل الرمل يحيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة وجمعه الثوابت، وهى أى الثوابت، تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب، وتسمى بالبيانيات أيضاً على ما في شرح التذكرة، ويحيى في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب.

(المثبت) اسم مفعول من الإثبات، وقال المحاسبون: كل ما ذكر في باب الجبر والمقابلة إما أن لا يتطرق إليه نفي، ويسمى مثبتاً، وتاماً، وزائداً، ومالاً، وإما أن يتطرق إليه نفي ويسمى منفيّاً وناقصاً وديناً، كذا في بعض الرسائل.

(الإثبات) عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي.

وعند الصوفية: ضد الخو كما يحيى في فصل الواو من باب الميم.

فصل الثاء المثناة

(الثلاثى) بالضم عند الصوفيين عبارة عن اسم أو فعل يوجد فيه ثلاثة أحرف أصول بمعنى أنه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلاثة، ويسمى بالقطب الأعظم، على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله: والرابعى فرع الثلاثى.

ثم الثلاثي إن لم يوجد فيه سوى هذه الأحرف الثلاثة كزبد وضرب يسمى ثلاثياً مجرداً ، وإن وجد فيه سوى هذه الأحرف الثلاثة أيضاً كأكرم واستنصر يسمى ثلاثياً مزيداً فيه ، ومزيداً أيضاً ، وذو الثلاثة عندهم هو الأجوف ، أي معتل العين .

والثلاثية عند المنطقيين : قسم من القضية الحامية ، ويحىء في فصل اللام من باب الحاء المهملة .

(الثالثة) عند أهل الهيئة والمنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة .

(التثليث) [جعل ثلاث زوايا لشيء ، وتثالث الشيء وتقسمة ثلاثة أجزاء .

وفي اصطلاح المنجمين : هو سقوط النجم إلى البرج الرابع من النجم الآخر ^(١) كما في المنتخب ، ويحىء في لفظ النظر أيضاً في فصل الراء من باب النون .

(المثلث) اسم مفعول من التثليث ، في الصراح [مثلث سه كوشه وازسه يكي مانده] .

وعند الفقهاء هو عصير العنب يطبخ قبل أن يغلى ويشد حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه سواء كان بمرة أو أكثر ، فلو طبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم أعيد الطبخ عليه قبل أن يغلى حتى يذهب ثلثاه صبح ، كذا في البرجندی شرح مختصر

الوقاية ؛ ومثله في جامع الرموز ^(١) حيث قال : المثلث أن يطبخ بالنار أو الشمس حتى يذهب ثلثاه .

وعند الأطباء : هو ما يتخذ فيه من العصير ثلاثة أجزاء ومن الماء جزء واحد وينقل إلى أن يذهب الثلث ، كذا قال الإيلقي ؛ ويسمى بالفتح أيضاً ، فلم من هذا أن ما ذهب إليه الأطباء من أن المثلث هو ماء العنب إذا أغلى وأخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث ويذهب الثلثان غلط ، ومنشأ غلطهم المثلث الفقهى فخلطوا المثلث الطبى بالمثلث الفقهى ، ويسمى المثلث بالشراب المفصول أيضاً ، كذا في بحر الجواهر .

وعند أهل التفسير ، أي أصحاب الجفر : هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صفار ، سمي به لأن أحد أضلاعه مشتمل على ثلاثة مربعات صفار ، ويسمى بالوفى الثلاثي أيضاً ، ويقال له مربع ثلاثة في ثلاثة أيضاً ، هكذا في بعض الرسائل .

وعند المهندسين : هو سطح يحيط به ثلاثة خطوط ، سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة ويسمى مثلثاً مستقيماً الأضلاع وهو الذي يبحث عنه في علم المساحة ، أو كلها منحنية كالمثلث المقروض في سطح الكرة ، ويسمى بمثلث سطح الكرة ، وهو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلاث قسي من الدوائر العظام كل منها أي من تلك القسي يكون أصغر من نصف الدور على ما صرح به عبد العلي البرجندی في شرح

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« سه كوهد کردن و سه کردن و سه بخش کردن »
وباصطلاح منجمين واقع شدن ستاره است بچهارم
برج از بنظره دیگر .

زيج الغ بيكي ؛ أو بعضها منحنية كما إذا قطع مخروط
بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث
أحاط به خطان مستقيمان وخط مستدير وهو نصف
محيط القاعدة ، ويسمى مثلثاً غير مستقيم الأضلاع .
ثم المثلث المستقيم له تقسيان : تقسيم باعتبار
الضلع ، وتقسيم باعتبار الزاوية .

فبالاعتبار الأول : إما مختلف الأضلاع وهو الذي
لا يكون أحد من أضلاعه أى من خطوطه المستقيمة
مساوياً للآخر ، وإما متساوى الأضلاع وهو الذي
أضلاعه جميعها متساوية أى لا يكون بعضها أزيد
من بعض آخر ، وإما متساوى الساقين وهو الذي
يتساوى ضلعا فقط .

وبالاعتبار الثانى : إما قائم الزاوية وهو الذي يوجد
فيه قائمة ، وإما منفرج الزاوية وهو الذي يوجد فيه
منفرجة ، وإما حاد الزوايا وهو الذي لا يوجد فيه
قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة .

والحصر فى التقسيم الأول واضح ، وأما فى التقسيم
الثانى فلأن المثلث لا بد أن تكون زواياه الثلاث
مساوية لقائمتين على مائتة فى علم الهندسة ، فلا يمكن
أن يكون فيه أزيد من قائمة ولا منفرجة كما لا يخفى ،
وإذا ضربت عدد أقسام التقسيم الأول فى عدد أقسام
التقسيم الثانى يحصل تسعة أقسام ولكن الاثنى منها
ممتنعان وقوعاً وهما للتساوى الأضلاع القائم الزاوية أو
منفرجها ، فالأقسام الممكنة الوقوع سبعة ، هكذا
يستفاد من شرح أشكال التأسيس وشرح خلاصة
الحساب .

قاعدة : كل ضلع من أضلاع المثلث بالنسبة إلى

الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث ، والضلعان
الآخران بالنسبة إليها أى إلى القاعدة يسميان بالساقين
والزاوية التى بين الساقين تسمى رأس المثلث .

ومثلث الخمس عندهم على ما وقع فى تحرير إقليدس
هو المثلث المتساوى الساقين الذى يكون كل واحدة
من زاويتي قاعدته مثلى زاوية رأسه أى ضعف
زاوية رأسه .

وعند المنجمين هو المرفوع ثلاث مرات ، ويحىء
فى فصل العين المهمة من باب الرأى المهمة ، ويطلق
المثلثة عندهم أيضاً على ثلاثة بروج متحدة فى الطبيعة ،
فاللؤلؤ والأسد والقوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة
الفار ، والثور والسنبلة والجدى مثلثة أرضية لكونها
على طبيعة الأرض ، والجوزاء والميزان والدلو مثلثة
هوائية لكونها على طبع الهواء ، والسرطان والعقرب
والحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء ، وكل
منها منسوبة إلى كوكب ، ويسمى ذلك الكوكب
رب تلك المثلثة ، وأرباب المثلثين الفارية والهوائية
هى الكواكب المذكورة من السيارات ، وأرباب
المثلثين الباقيتين أى الأرضية والمائية هى
الكواكب المؤنثة منها ، وتفصيل ذلك مذكور
فى كتب النجوم .

مثلثات الأعداد عند المحاسبين يذكر فى فصل
الدال من باب العين فى لفظ العدد .

والمثلث عند الشعراء : عبارة عن شعر عدد مصراعه
ثلاثة بحيث لو جمع أول كل مصراع منه يحصل من
المجموع مصراع رابع على ما فى جامع الصنائع حيث قال :
[والمثلث عند الشعراء ثلاثه مصارع تكتب بعض الألفاظ

فصل اللام

(الثُلُول) بالضم وسكون الهمزة مفرد التأليل وهو بثور صفار في الجلد شديدة الصلابة مستديرة كاللحم فما دونه ، وقال بعض أهل اللغة الثُلُول بالواو مكان الهمزة ومنها القرون والمسامرية ، كذا في بحر الجواهر .

(الثَّغْل) بالضم وسكون الفاء هو ما ثقل من كل شيء ، وثقل الغذاء ما خرج من الدبر ، وثقل البول هو الذي يستغله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم والفضج ، وقد يستعمل الثقل على عدم استعمال الطيب وقد يستعمل على خشونة العين ، كذا في بحر الجواهر .

(الثَّقْل) بالكسر وسكون القاف ضد الخفة وبسميها أي ، الثقل الخفة ، المتكاملون اعتمادا وبسميها الحكماء ميلا طبيعيا على ما في شرح الطوالع^(١) ، قال شارح حكمة العين : وفي الحواشي القطبية الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق ، وقد يقال على الطبيعة المقتضية له ، وعلى المدافعة الحاصلة بالاشتراك ، وكذا الخفة ، انتهى .

فالخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى المحيط لو لم يعقه عائق ، وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة ، فمن فسر الميل بنفس المدافعة

الأول في كل مصراع منها باللون الأحمر بحيث إذا جمعت هذه الألفاظ صارت مصراعا رابعا ، مثاله :

جزرو تيوكس نیست غم انجام دهی
ای رویتو امید دل کام دهی
آرام دهی خودنیودر عام

لا يذهب الهم سوى وجهك فوجهك يهب
للقلب الأمل ، فانت تمنح السكينة التي لا وجود
لها في العالم .

فإذا جمعت الألفاظ المكتوبة باللون الأحمر نشأ
منها المصراع الرابع وهو .

جزرو يتوای رویتو آرام دهی
لا وجه غیر وجهك یا من يهب وجهك
السكينة^(١) .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« مثلك دزد شعراء سه مصراع اندکه بعض الفاظ
أوائل هر سه مصراع بسرخی نویسد که اگر آنها
را جمع کنند مصراع چهارم خیزر .
مثال . شعر :

جز رو یتوکس نیست غم انجام دهی
ای رو یتو امید دل کام دهی
آرام دهی خود نبود در عالم
چون الفاظ بسرخی نوشته شده جمع کنند مصراع
چهارم خیزر و آن اینست
جز رو یتو ای رو یتو آرام دهی »

التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس
المدافعة ، ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما
بمبدأ المدافعة ، قال القائلون بأن الميل هو مبدأ
المدافعة المحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ،
ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة إلى تلك المراتب على
السوية ، فيمتنع أن يصدر عن ذلك المحرك شيء من
تلك المراتب إلا بتوسط أمر ذي مراتب متفاوتة في
الشدة والضعف ليعين لكل واحدة من هذه
المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة ، وذلك الأمر
هو الميل ، وأجاب عنه الإمام الرازي بأن الطبيعة قوة
سارية في الجسم منقسمة بانقسامه ، فكما كان الجسم
أكبر كانت طبيعته أقوى ، وكما كان أصغر كانت
طبيعته أضعف ، فلم يلزم أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير
للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد ، وأما تسمية
الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جداً فلا وجود للميل ،
هكذا في شرح التجريد وشرح المواقف^(١) .

ويفهم من هذا بعد تصق النظر أن القائلين بأن
الميل مبدأ المدافعة بعضهم على أن الميل هو الطبيعة
على ما يدل عليه كلام الإمام والحواشي القطبية ،
وبعضهم على أنه أمر آخر بواسطة تقتضي بها الطبيعة
الحركة متفاوتة والمدافعة ، ففهم من هذا أن ما ذكر
في الحواشي القطبية من المعاني الثلاثة للثقل والخفة
مبنى على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك
لكان أولى ، إذ ليس لهما بالحقيقة إلا معنى واحد
لكنه يختلف فيه .

التقسيم : كل من الثقل والخفة إما مطلقان أو
إضافيان ؛ فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم
إلى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالأرض .

والثقل الإضافي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى
جانب المركز في أكثر المسافة الممتدة بين المركز
والحيط لكنه لا يبلغ المركز كالماء .

والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم إلى
حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر
كالنار .

والخفة الإضافية كيفية تقتضي حركته إلى جانب
الحيط في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والحيط
لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء ؛ قيل : هذا يقتضي أن
الأرض لو فرض إخراجها عن مكانها لا يصل الماء
إلى مركز العالم ، وفيه بعد .

وفي حواشي شرح التذكرة أن الماء أيضاً طالب
للمركز على الإطلاق بحيث لو لم تكن الأرض لسال
الماء إلى مركز العالم إلا أن الأرض قد سبقت الماء
بالوصول إلى المركز لأن ذلك الطلب فيها أقوى
فقلبت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء إلى
المركز ؛ وكذا الكلام في الهواء والنار من أن أحدهما
طالب له على الإطلاق والآخر طالب له لا على الإطلاق
أو أن كليهما طالب له على الإطلاق إلا أن ذلك
الطلب في أحدهما أقوى ، كذا ذكر عبد الصلي
البرجندي في حاشية الجفميني^(١) ، ويؤيد هذا زيادة

(١) شرح التجريد ٣١٢ ؛ شرح المواقف ١٦/٢

(١) حاشية على البرجندي على شرح الجفميني ٢١

قيد لو لم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول من الحواشي القطبية ، ثم إنه لا يخفى أن هذا التقسيم إنما هو للثقل والخفة بالتفسير الأول والثاني من التفسير الثلاثة المذكورة ، ويمكن أيضاً اعتباره فيهما بالقياس إلى التفسير الأخير كما لا يخفى .

(التثقيـل) هو تشديد الحرف ، ومنه «إن» المثقلة والنون الثقيلة .

وقد يطلق على الضم أيضاً ، وفي فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجفة من كتاب بدء الخلق : المراد بالتثقيـل ههنا الضم ، وبالتخفيف الإسكان ، انتهى .

(المنقال) بالكسر لغة ، ما يوزن به قليلاً كان أو كثيراً ؛ وعرفاً ، ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدّر بعشرين قيراطاً ، وظاهر كلام الجوهري أنه معناه لغة ، والقيراط^(١) خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ما امتدت من طرفيها ، فالمنقال مائة شعيرة وهذا على رأي المتأخرين وسنجة أهل الحجاز وأكثر البلاد^(٢) ؛ وأما على رأي المتقدمين وسنجة أهل سمرقند فالمنقال ستة دوانق والدانق أربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان فالمنقال شعيرة وتسعة عشر قيراطاً ، فالتفاوت بين القولين أربع شعيرات ، كذا في جامع الرموز^(٣) في كتاب الزكاة .

وفي البرجندی أن الدينار وهو المنقال مائة شعيرة عند أهل الشرع وهو المتعارف في وزن أهل هراة في

(١) في جامع الرموز : القيراط

(٢) في جامع الرموز : البلاد

(٣) جامع الرموز ١ / ١٩١

هذا الزمان ، وإلى هذا الاصطلاح ذهب من قال : إن المنقال عشرون قيراطاً ، والقيراط خمس شعيرات ، وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ، ويسمى هذا وزن سبعة ، فكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو سبعون شعيرة وستة وتسعون شعيرة عند الحساب وعليه أهل سمرقند ، والشعيرة ست خردلات والخردلة اثنا عشر فلساً ، والفلس ست فتيلات والفتيلة ست نقيرات ، والنقيرة ثمانية قطعيرات ، والقطير اثنا عشر ذرة ؛ انتهى .

قيل : وقد يقسم الطسوج إلى ثلاثة أقسام يسمى كل قسم حبة ، وبعضهم يقسم الدينار إلى ستين قسماً يسمى كل قسم حبة ، فالحبة على هذا سدس العشر ؛ وفي بحر الجواهر المنقال بحساب الدراهم درهم وثلاثة أسباع درهم ، وبحساب الطساسيج أربعة وعشرون طسوجاً ، وبحساب الشعيرة ستة وتسعون شعيرة ، والمثاقيل الجمع ، انتهى .

فصل الميم

(الزيم) بالزاي المعجمة^(١) عند أهل العروض هو اجتماع الحزم والقبض ، كذا في عنوان الشرف .

(١) كذا في الأصل وهو بالراء لا بالزاي المعجمة واشتقاقه كما في القاموس من الزيم وهو لغة انكسار السن من أصلها أو سن من الثنايا والرباعيات وليس في عنوان الشرف الذي نقل عنه المصنف ما يفيد أنه بالزاي المعجمة وإن كان قد ورد مصحفاً في النسخة التي رجعنا إليها وهي طبعة القاهرة ١٩٠٠ ص ٥٠ ولا شك أنه تصحيف عن الزيم .

وفي بعض رسائل عروض أهل الغرب: الحرم بعد القبض إن كان في فعولن فهو ثزم وفي مفاعيلن شتر، انتهى؛ وعلى هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل أنه عرّف الشتر بهذا التعريف بعينه، فلو لم تحمل على هذا لزم تساوى الثزم والشتر، وفي تعريفات^(١) السيد الجرجاني الثزم وهو حذف الفاء والنون من فعولن ليبقى عول فينقل إلى فعل ويسمى إثرام.

(الثلّم) بالفتح: [رخته کردن] كما في الصراح. وعند أهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن ويوضع موضعه قتلن، والركن الذي فيه الثلّم يسمى أنثلم، كذا في عنوان^(٢) الشرف وعروض سيفي، وفي بعض رسائل عروض أهل الغرب الحرم وهو إسقاط أول متحرك من الوند المجموع إذا كان الجزء صدر البيت فإن كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلّم. وفي رسالة قطب الدين السرخسي الثلّم خرم السالم، والحرم إسقاط أول الوند المجموع والسالم الجزء الذي لا زحاف فيه: [وفي جامع الصنائع أن الثلّم إسقاط الأول المتحرك فيصير مفاعيلن مفعولن، وفعولن فعلن]^(٣) انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارات من التخالف.

(١) التعريفات ٣٢ وقوله في التعريفات إلى المتقول لم يرد في م.

(٢) عنوان الشرف ٥٨

(٣) عبارة فارسية في الأصل نصها:

« ودر جامع الصنائع گوید: خدم و تلم افکنند متحرك اول باشد تا از مفاعيلن مفعولن واز فعولن فعلن گردد ».

(الشماتية) فرقة من المعتزلة أتباع ثمامة ابن أشرس النميري^(١)؛ قالوا: الأفعال المتولدة لا فاعل لها، والمعرفة متولدة من النظر، وأنها واجبة قبل الشرع، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخر ترابا لا يدخلون جنة ولا ناراً، وكذا البهائم والأطفال، والاستطاعة سلامة الآله وهي قبل الفعل، ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور، والمعارف كلها ضرورية، ولا فعل للإنسان غير الإرادة، وما عداها حادث بلا محدث، والعالم فعل الله تعالى بطبعه أي صدر عنه بالإيجاب فلزمهم قدم العالم، كذا في شرح المواقف^(٢).

فصل النون

(الثخن) بانحاء المعجمة: [سطير شدن] كما في بحر الجواهر، وفي كنز اللغات: [ثخن سطرثى ثخين سطر] وعند الحكماء هو الجسم التعليمي، وهو حشو ينحصره سطح أو سطوح أي حشو يحيط به سطح واحد كما في الكرة أو سطوح أي أكثر من سطح واحد سواء كان سطحان كما في الخروط المستدير، أو سطوح كما في المكعب.

وبالجملة ففي السطح أو السطوح شيان:

أحدهما: الجسم الطبيعي المنتهي إلى السطوح.

(١) في الأصل النمرى وصحح في ل

(٢) شرح المواقف ٢/ ٤٨٣

وثانيهما : البعد النافذ في أقطاره الثلاثة ، السارى فيها الواقع حشوها وهو الجسم التعليمى والثخن ، فإن كان الثخن نازلاً أى آخذاً من فوق إلى أسفل يسمى عمقاً كما فى الماء ، وإن كان صاعداً أى آخذاً من الأسفل إلى فوق يسمى سمكاً كما فى التبت ؛ وقد يطلق على الثخن مطلقاً سواء كان نازلاً أو صاعداً ، والبعض عرف الثخن بأنه حشو ما بين السطوح ، وفيه أنه منقوض بالكرة إذ ليس له سطوح إلا أن يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف .

وفى المطالع المقدار إن انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى والثخن ، والثخن اسم لحشو ما بين السطوح ، فإن اعتبر نزولاً فعمق ، وإن اعتبر صعوداً فسمك ، انتهى ؛ قال السيد السند فى حاشيته : اعلم أن الجسم التعليمى أتم المقادير ، ويسمى ثخناً لأنه حشو ما بين السطوح ، وعمقاً إذ اعتبر النزول لأنه ثخن نازل ، وسمكاً إذا اعتبر الصعود فإنه ثخن صاعد ، هكذا قال فى شرح الملخص .

فعل أن الجسم التعليمى لا يسمى بالثخن إذ معناه ذو الثخن ، وعرفه بحشو ما بين السطوح ، وهو نفس الجسم التعليمى ، فلو أطلق عليه الثخن لكان الجسم التعليمى ذا جسم تعليمى ، وتوجيه ما قال أن يحمل الحشو على المعنى المصدرى أعنى التوسط فيكون الجسم التعليمى ذا قوسط ، انتهى .

وفى شرح الإشارات وحاشية الهاكيت فى بيان أن للجسم ثخناً متصلاً ما حاصله أن الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح ، وعلى الأمر الذى يقابله رقة القوام ، وهو غلظ القوام ، وهو أيضاً

حشو ما بين السطوح لكنه صعب الانفصال ، وكذا الثخن مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح ، وهو فصل الجسم التعليمى ، يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام ، وهو الغليظ ؛ فإن قلت الجسم التعليمى حشو ما بين السطوح وذو الحشو إنما هو الجسم الطبى ، قلت المراد من الحشو المصدر أى التداخل والتوسط ، فالمتداخل والمتوسط هو الجسم الطبى ، ولذا حمل أيضاً على غلظ القوام لا على الغليظ .

(الثمن) بفتحين ، هو : ما يلزم بالبيع ، وإن لم يقوم به كذا فى جامع الرموز^(١) ، فاقبلة ما قوم به مقوم ، والثمن قد يكون مساوياً للقيمة ، وقد يكون زائداً عنه ، وقد يكون ناقصاً عنه ، ويجىء أيضاً فى لفظ المال .

والحاصل أن ما يقدره العاقدان بكونه عوضاً للمبيع فى عقد البيع يسمى ثمناً ، وما قدره أهل السوق وقرروه فيما بينهم وروجوه فى معاملاتهم يسمى قيمة ، ويقال له فى الفارسية [ترخ بازار] وفى البرجندى فى فصل الصرف قال الفراء : الثمن عند العرب ما يكون ديناً فى الذمة والديراهم والدينانير لا يستحق بالمقد إلا ديناً فى الذمة ، والعرض لا يستحق بالمقد إلا عينا ، فكانت مبيعة فى كل حال والمكيل والموزون ، يستحق بالمقد تارة عينا وتارة ديناً ، فإن كان معيناً فى المقد كان مبيعاً ، وإن

العصاة مستحلاً كافر ، ومن تركها بنية القضاء لا يكفر ، ومن قتل نبياً أو لطمه كفر لأنه دأبل لتكذيبه وبفضه ، وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى ، وقال^(١) السجود للنعم ليس كفراً بل علامة الكفر ، كذا فى شرح^(٢) المواقف .

فصل الياء

(الثناء) بالمد : هو ذكر ما يُشعر بالتعظيم ، وقد يطلق على الإتيان بما يشعر بالتعظيم ، فقبل إنه حقيقة فيهما ، وقيل فى الأول فقط ، وأما فى الثانى فمجاز مشهور ، كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية^(٣) الجفمينى ، والمعنى الثانى أعم لاختصاص الأول باللسان بخلاف الثانى ، والمعتبر عند البلغاء فى الثناء أن يذكر فى النظم ، كما فى جامع الصنائع ، فالثناء بالمعنى الأول أعم مطلقاً من الحمد لأنه عبارة عن ذكر ما ينبىء عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم ، والثناء مطلق عن قصد التعظيم ، وكذا بالمعنى الثانى لأنه أعم من الأول ، والأعم من الأعم من الشئ أعم من ذلك الشئ والثناء بالمعنى الأول أعم من وجه من الشكر لأنه عبارة عن فعل ما ينبىء عن تعظيم المنعم بإزاء النعمة سواء كان باللسان أو الجفان أو الأركان ، والثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث إنه بإزاء

لم يكن معيناً وصحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن ؛ ونوع آخر وهو سلعة فى الأصل كالفلوس ، فإن كانت رائجة كانت ثمناً وإن كانت كاسدة كانت سلعة ، والثن إذا أطلق يراد به الدراهم والدنانير .

(الثامنة) عند أهل الهيئة : والمنجمين هى سدس عشر السابعة سواء أخذت السابعة من الدرجات أو من الساعات .

(المثنى) هو اسم مفعول من باب التفعيل .

وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية أضلاع متساوية ، فإن لم تكن متساوية لا يسمى بالمثنى بل بذى ثمانية أضلاع .

وعند أهل التكسير : هو وفق مشتمل على أربعة وستين بيتاً^(١) ويسمى بمربع ثمانية فى ثمانية .

وعند أهل العروض : يطلق على بحر مشتمل على ثمانية أجزاء .

وعند الشعراء يطلق على قسم من المسط ، كما يحى . فى فصل الطاء من باب السين .

(الثومنية) فرقة من المرجئة أصحاب أبى معاذ الثومنى ، قالوا : الإيمان هو المعرفة والتصديق والحب والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول ، وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه إيماناً ولا بعض إيمان ، وكل معصية لم يجمع على أنها كفر فصاحبه يقال فيه إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ؛ ومن ترك

(١) فى شرح المواقف : وقالوا

(٢) شرح المواقف ٢/ ٤٩١

(٣) حاشية على البرجندى على شرح الجفمينى ٢

(١) فى الأصول : يوتا

النعمة أو غيرها مثل نسبة الحمد إلى الشكر ، فالثناء بالمعنى الأول وكذلك الحمد أعم من الشكر باعتبار المتعلق ، وأخص باعتبار المورد ، والشكر بالعكس ، والثناء بالمعنى الثانى أعم مطابقاً من الشكر لأنه غير مختص بالنعمة ، هكذا يفهم من المطول^(١) وحواشيه .

(الثنى) كالكرم هو ما ألقى ثنيته أى الأضراس الأربع التى فى مقدّم القم الاثنان منها من فوق والاثنان من تحت ، وقد اختلفت الدواب فى ذلك ، وفى المذهب الثنى : [اسب وكاو وكوسبند سه ساه واشترينج ساه] الأثناء والثنيات الجمع ، وفى كنز اللغات [ثنى كاو وكوسبند دوساه كه بادر سيوم نهاده باشد وشترينج ساه كه بادر ششم نهاده باشد واهوى شش ساه] وفى البرجندى فى كتاب الأضحية الثنى من الضأن والمعر ما استكمل الثانية ودخل فى الثالثة ، وعند أكثر الفقهاء الثنى من الضأن والمعر ما مضى عليه الحول ودخل فى الثانية .

وفى النهاية الجزرية أن الثنى من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة ، وعلى مذهب أحمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية ، والثنى من البقر ما أتى عليه حولان ودخل فى الثالثة كما فى الهداية ، وفى الخلاصة هو ما أتى عليه ثلاث سنين ويمكن التوفيق بينهما بأدنى تجاوز ، والثنى من الإبل ما أتى عليه خمس

سنين ودخل فى السادسة ، وفى الخزانة ما أتى عليه أربع سنين وطمع فى الخامسة ، انتهى كلام البرجندى . وفى جامع الرموز^(١) قيل الثنايا ابن حول وابن ضمفه وابن خمس من ذوى ظلف وخف ، لكن فى كتب اللغة هو من ذى ظلف ما دخل فى السنة الثالثة ، ومن ذى خف فى السادسة وهكذا فى المحيط ، لكنه قال هو من الغنم ما دخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون أهل اللغة فى الأكثر .

(الثنوية) فرقه من الكفرة يقولون بثنيتية الإله ، قالوا : نحمد فى العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً ، وأن الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة ، فكل منهما فاعل على حدة وتبطله دلائل الوجدانية ، ومنع قولهم الواحد لا يكون خيراً شريراً بمعنى أنه يوجد خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً .

ثم المانوية^(٢) والديسانية من الثنوية قالوا : فاعل الخير هو النور ، وفاعل الشر هو الظلمة ؛ وفساده ظاهر لأنها عرّضان ، فيلزم قِدَم الجسم وكون الإله محتاجاً إليه ، وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير .

والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان ، وفاعل الشر هو أهرمن ، ويعنون به

(١) جامع الرموز ٢/٢٠١

(٢) فى الأصول للمانوية وفى ل المانوية مصححة .

(١) المطول وحواشيه ٧٦ ط الهند

الشیطان ، كذا في شرح المواقف^(١) ، في مبحث التوحيد .

وفي الإنسان الكامل^(٢) في باب سر الأديان ذهب طائفة إلى عبادة النور والظلمة لأنهم قالوا إن اختصاص الأنوار بالعبادة لهؤلاء أولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسموا النور يزدان والظلمة أهرمن ، وهؤلاء هم الثنوية ، فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لأنه سبحانه جمع الأضداد بنفسه ، فشمّل المراتب الحقيه والخلقية ، وظهر في الوصفين بالحكمين وفي الدارين بالنعتين ، فما كان منه منسوباً إلى الحقيقة الإلهية ، فهو الظاهر في الأنوار ، وما كان منه منسوباً إلى الحقيقة الخلقية ، فهو عبارة عن الظلمة فعبدت النور لهذا السر الإلهي والجامع للوصفين والضدين .

ثم ذهب طائفة إلى عبادة النار لأنهم قالوا مبنى الحياة على الحرارة الفريزية وهي معنى ، وصورتها الوجودية^(٣) هي النار فهي أصل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس ، فهم عبدوا الله سبحانه من حيث الأحدية ، فكما أن الأحدية مبنية^(٤) لجميع المراتب والأسماء والصفات كذلك النار فإنها أقوى الاسطقات وأرفعها لا يقاربها طبيعة إلا وقد

تستحيل إلى النار لغلبة قوتها ، فلهذه اللطيفة عبت النار .

(الثانية) عند أهل الهيئة : والمنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة أو الساعة ١٥ .

(الثاني) كمساجد عند المنجمين : يطلق على المرفوع مرتين ، كما يحىء في فصل العين من باب الرأ .

وشرعاً يطلق على القرآن كله لاشتراكه على الوعد والوعيد ، وعلى ذكر الجنة والنار ، وعلى المبدأ والمعاد ، وعلى الأمر والنهي ، وعلى الأحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنازل الأشقياء ؛ وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب ، لاشتراكها على الوعد والوعيد في قوله : (مالك يوم الدين) وعلى أحوال الأبرار والفجار في قوله : (الذين أنعمت) إلى آخر السورة ، ولأنها تُتلى في الصلاة ، والإنزال إن صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة ، وبالمدينة لما حُوّلت القبلة ، هكذا في البيضاوي^(١) وغيره ، وعلى السور التي أيها أقل من مائة آية ، ويحىء في لفظ السورة في فصل الرأ المهمة من باب السين .

(المتنوى) [عند الشعراء أبيات متفقة في الوزن لكل بيت منها قافيتان وكل بيت على قافية خاصة ويسمى أيضاً المزدوج ، كذا في مجمع الصنائع ويتضح

(١) البيضاوي في تفسير قوله تعالى : ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم ، من سورة الحجر .

(١) شرح المواقف ٢/٣٤٥

(٢) الإنسان الكامل ٢/١٢٥

(٣) في الأصول: الوجودي

(٤) في الأصول : معية بجميع والتصويب عن الإنسان الكامل .

من الاستقرار أنهم لا ينظمون المثنوى في البحار الطويلة مثل بحر الرجز التام والرمل التام وأمثالها ، وأوزان المثنوى تبدو في الخمسة^(١) وهي اسكندرنامة ، ومخزن أسرار ، وخسرو وشيرين ، وهفت بيكر ، وليلى ومجنون ، كذا في جامع الصنائع^(٢) .

(الاثنيانية) هي كون الطبيعة ذات وحدتين ، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات ، والاثنان هما الغيران ؛ وقال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين ، وستعرف تفصيله في لفظ التغاير في فصل الرأ من باب الفين المعجمة .
(التثنية) [تثنية الشيء]^(٣) .

وعند النحاة ، ويسمى المثنى أيضاً ، هو اسم لحق آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة ليدل على أن معه مثله من جنسه ، كذا قال ابن الحاجب في الكافية .

(١) يقصد خمسة نظامي الكنجوي الشاعر الفارسي المتوفى سنة ٦٠٨

(٢) عبارة فارسية بالأصل نصها :

« زرد شعراء ايا تيست متفق در وزن كه هر يكي از ان دو قافيه دارد وهر يقي بر قافيه خاص على حده است و ايرامزدوج نيز تا مند كذا في مجمع الصنائع .

واذا استقرار معلوم شده كه در هر بحر هاى بزرگك مثنوى نگويند چنانكه بحر رجز تام ورملى تام وهرج تام و امثال آن . و اوزان مثنوى همان است كه در خمسة است و آن سكندر نامه و مخزن الاسرار و خسرو و شيرين و هفت بيكر و ليلي و مجنون است »

(٣) يذكري الأصل اللفظ الفارسي «دوتا كردن»

فقوله . آخره بتقدير المضاف أى آخر مفردة أى واحد أو قدّر بعد قوله ونون مكسورة قولنا مع لواحقه ، فحينئذ أيضاً يكون التثنية مجموع المفرد والألف أو الياء والنون ولو لم يقدر لما صدق التعريف إلا على مسلم من مسلمان ومسلمين كما لا يخفى ، ولو اكتفى بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات .

وقوله : ليدل إلى آخره أى ليدل ذلك اللحق على أن معه أى مع مفردة مثله في العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه أى جنس مفردة باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ، ولو أريد بقوله مثل ما يمثله في الوحدة والجنس جميعاً لاستغنى عن قوله من جنسه ؛ وفي هذا القول إشارة إلى فائدة لحق هذه الحروف بالاسم المفرد ، وإلى أنه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين ، فلا يقال قرآن ويراد به الطهر والحفيض على الصحيح خلافاً للأندلسي فإنه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي .

فإن قلت : يشكل هذا بالأبوين للأب والأم والقمرين للقمر والشمس ، قلنا : جاز أن يحمل الأم مسماة باسم الأب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم يؤوّل الاسم بمعنى المسمى به ليحصل^(١) مفهوم متناول لهما فيتجانسان ، فيثنى باعتباره ، فيكون معنى الأبوين المسمين بالأب ، وكذا الحال في

(١) في د : ليحل

الشمس بالنسبة إلى القمر ، ويسمى هذا بالتثنية التخليبية^(١) .

فإن قلت : ليعتبر مثل هذا في القرء أيضاً بلا احتياج إلى ادعاء اسميته للطهر والحيض فإنه موضوع لها حقيقة وليؤول بالمسمى به ليحصل مفهوم يتناولهما ؛ قلنا : لا شبهة في صحة هذا الاعتبار ، لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما وهو الذي اختلف فيه ، وبهذا الاعتبار صح تثنية الأعلام المشتركة حقيقة أو ادعاء وجمعها فزيد مثلاً إذا كان هـما للكثيرين يؤول بالمسمى بزيد ثم يثنى ويجمع ، وكذا عمر إذا صار علماً ادعائياً لأبي بكر يؤول بالمسمى بعمر ثم يثنى ويجمع ؛ ورده البعض وقال : الأولى أن يقال الأعلام لكثرتها استعمالاً وكون الخفة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتهما وجمعها بمجرد الاشتراك في الاسم بخلاف أسماء الأجناس ، فعلى هذا القول ينبغي أن لا يذكر في تعريف التثنية قيد « من جنسه » ؛ هذا كله خلاصة ما في شروح^(٢) الكافية .

قاعدة : قد يثنى الجمع أو اسم الجمع بتأويل الفريقين نحو الجمالين والقومين ، وقد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافاً إلى مثنى ، هو بمضه نحو : (فقد صَفَتْ قُلُوبُكَا)^(٣) و (فاقطعوا أَيْدِيَهُمَا)^(٤)

ولا يقال أفراسكاً لعدم البعضية ، كذا في الوافي وحواشيه .

(الاستثناء) ويسمى بالثنيا بالضم أيضاً على ما يستفاد من الصراح قال : الثنيا بالضم والثنوى بالفتح اسم من الاستثناء .

هو عند علماء النحو والأصول : يطلق على المتصل والمنقطع .

قيل : إطلاقه عليهما بالتواطؤ والاشتراك المعنوي ، وقيل بالاشتراك اللفظي ، وقيل : في المتصل حقيقة وفي المنقطع مجاز ، لأنه يفهم المتصل من غير قرينة ، وهو دليل المجاز في المنقطع .

ورُدَّ بأنه إنما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه مجازاً في المنقطع ، كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف ، وقيل : لأنه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس أى صرفته ولا صرف إلا في المتصل ، وقيل : لأن الباب يدل على تكرير الشيء مرتين أو جملة ثنتين متواليتين أو متناثنتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب ، وذلك أن ذكره يثنى مرة في الجملة ومرة في التفصيل ، لأنك إذا قلت خرج الناس ففى الناس زيد وعمر فإن قلت إلا زيدا فقد ذكرت مرة أخرى ذكراً ظاهراً ، وليس كذلك إلا في المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية .

ورُدَّ بأنه مشتق من التثنية كأنه ثنى الكلام بالاستثناء ، بالنفي والاستثناء ، وهو متحقق في المتصل والمنقطع جميعاً ، وأيضاً على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لا يلزم أن لا يكون حقيقة إلا

(١) في الأصول : التخليبي .

(٢) انظر شرح الرضى على الكافية ١٦٠/٢

(٣) ٤ التحريم ٦٦

(٤) ٣٨ المائدة ٥

في المتصل ، لجواز أن يكون حقيقة في المنقطع أيضاً باعتبار اشتقاقه من أصل آخر كما عرفت .

والقائل بالتواطوء ، قال : العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام .

ورُدَّ بأن هذا إنما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له ؛ وهو ممنوع لجواز أن يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما ، بأي طريق كان ؛ وهذا كما أنهم قسموا اسم الفاعل إلى ما يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال مع كونه مجازاً في الاستقبال بالاتفاق ، قالوا : وأيضاً الأصل عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطوء .

ورُدَّ بأنه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتت ماهية التواطوء للاستثناء بأن من لوازمها عدم مخالفة الأصل ، بل طريق إثباتها النقل ؛ فهذا الكلام يدل على أن الخلاف في لفظ الاستثناء ، وظاهر كلام كثير من المحققين أن الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور أنه فيهما مجاز بحسب اللغة ، حقيقة عرفية بحسب النحو ، هكذا ذكر المحقق^(١) التفتازاني في حاشية المضدي .

فمن قال بالتواطوء عَرَفَهُ : بمادل على مخالفته بإلا غير الصفة وأخواتها أى إحدى أخواتها نحو « سوى وحاشا وخلا وعداً وبئيد » وإنما قيد

إلا لغير الصفة لتخرج إلا التي للصفة نحو : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا^(١)) ، فهي صفة لا استثناء .

وفي قوله : بإلا وأخواتها احتراز من سائر أنواع التخصيص أعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل .

(المستثنى) على ما في الرضى^(٢) : هو المذكور بعد إلا ، غير الصفة ، وأخواتها ، مخالفاً لما قبلها نفيًا وإثباتًا ؛ ويسمى بالثنية أيضاً ؛ ولذا قيل : الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية أى المستثنى ؛ ففي قوله له : « على عشرة إلا ثلاثة » صدر الكلام عشرة ، والثنية ثلاثة ؛ والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة ، فكأنه تكلم بالسبعة وقال : « على سبعة » .

ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالناقص ، إذ هو لا يكون إلا ناقصاً .

(المستثنى منه) هو المذكور قبل إلا وأخواتها ، المخالف لما بعده أى المستثنى نفيًا وإثباتًا ، ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالزائد ، فإذا قلنا : « جاءني القوم إلا زيداً » فالقوم مستثنى منه ، وزيد مستثنى ، وإذا قلنا : « عندي مائة إلا مال » فالمائة مستثنى منه وزائد ، والمال مستثنى وناقص .

ثم إن كان المستثنى من جنس المستثنى منه

(١) ٢٢ الأنبياء ٢١

(٢) الرضى على الكافية ٢٠٦/١

(١) التفتازاني في حاشية المضدي ١٣٢/٢

فالاستثناء متصل نحو : « جاءني القوم إلا زيدا » وإن لم يكن من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع ويسمى منفصلاً أيضاً نحو : « جاءني القوم إلا حمراً » ؛ ومن قال بالاشتراك اللفظي أو المجاز عرّف الاستثناء المنفصل بما دل على مخالفته بإلاً ، غير الصفة ، أو إحدى أخواتها من غير إخراج ، والمتصل بما دل على مخالفته بإلاً غير الصفة أو إحدى أخواتها مع إخراج ، فحينئذ لا يمكن الجمع بينهما بحد واحد ؛ لأن مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان .

فإن قيل : ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كأنواع الحيوان ، قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما ، والتقدير هنا تعدد المفهوم ، ثم المراد بالإخراج المنع عن الدخول مجازاً ، ولا ضير في ذلك ، فإن تعريفات القوم مشحونة بالمجاز وذلك لأنه إن اعتُبر الإخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا إخراج حقيقة ، وإن اعتبر في حق تناول اللفظ إياه وانفهامه منه فلأن التناول بعد باق .

وللتحرز عن المجاز عرّف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بأنه : المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه ، أي في حكم صدر الكلام بإلاً وأخواتها .

وقال الفزالي : الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دالّة على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول ؛ ثم ذكر أن القول احتراز عن

التخصيص لأنه قد لا يكون بقول ، بل بفعل ، أو قرينة ، أو دليل عقلي ، وإذا كان بقول فلا ينحصر صيغه ، فلهذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل : « رأيت المؤمنين ولم أر زيدا » إذ المراد من الصيغ أدوات الاستثناء ، وحينئذ لا يرد ما قيل : من أنه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي ، والغاية كأكرم^(١) بني تميم إن دخلوا داري ، أو الذين دخلوا داري أو الداخلين في داري ، أو إلى أن يدخلوا ، والمراد ذو إحدى صيغ مخصوصة ، فلا يرد على عكسه « قام القوم إلا زيدا » فإنه ليس بذى صيغ بل ذى صيغة واحدة .

وأجيب أيضاً : بأن هذا منسجع لظهور المراد ، وهو أن جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء^(٢) ذو صيغة ، والمناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن .

وبقوله « دال » خرج المنقطع لأنه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم إرادته .

وقيل : هذا الحد لأدوات الاستثناء كأنه قال أدوات الاستثناء كلمات ذوات^(٣) صيغ ، ووجه تقييد الصفة بمثل الذي أن الذي يذكر بعده شيء ، هو الصلة كأدوات الاستثناء يُذكر بعدها المستثنى ، وهذا خبط عظيم .

(١) في ل ود : كماكرم

(٢) في ل ود : الاستثناء

(٣) في الأصول : ذو

وقيل في الإحكام : الاستثناء المتصل لفظ متصل
بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد
بما اتصل به ، ليس بشرط ولا صفة ، ولا غاية ،
واحترز بالمتصل عن المفصل من لفظ أو عقل أو غيرها .

وبقوله : لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل :
قام القوم ولم يقم زيد .

وبقوله : دال عن المتصلات الغير المخصصة .

وبقوله : ليس بشرط إلخ عن تلك الثلاث ،
ويرد على طرده قام القوم إلا زيد ، وما قام القوم
بل زيد أو لكن زيد ، وعلى عكسه ما جاء
إلا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على أن زيداً
فاعل .

وقيل : النقل ليس بصحيح فإن المذكور في
الأحكام أنه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال
على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف إلا أو
إحدى أخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ، فاللفظ
احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية
أو العقلية أو العرفية .

وبالمتصل عن الدلائل المنفصلة .

وبقوله : لا يستقل من مثل قام القوم ولم
يقم زيد .

وبقوله : دال عن الصيغ المهمة .

وبقوله على أن مدلوله عن الأسماء المؤكدة والنمعية
نحو جاءني القوم العلماء كلمهم ، وبحرف إلا وأخواتها

عن مثل : قام القوم دون زيد أولاً زيد ، وفوائد باقى
القيود ظاهرة ؛ ومثل ما جاء إلا زيد ، فى تقدير ما جاء
أحد إلا زيد فإن مذهب الجمهور أن المفرغ استثناء
متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ؛ ولذا جاز :
ما جاء إلا هند ، وامتنع : ما جاء هند بدون تأنيث
الفعل ، وذهب بمضهم إلى أن الفاعل مضر
وإلا زيد بدل .

تنبيه : قال المحقق التفتازانى فى حاشية المضدى :
الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر ، أعنى الإخراج أو
المخالفة ، وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد
إلا من غير إخراج ، وبمعنى اللفظ الدال على ذلك
كالشرط أو الصفة ، فإذا قلنا « جاءنى القوم إلا زيداً »
فلاستثناء يطلق على إخراج زيد المخرج ؛ وعلى لفظ
زيد المذكور بعد إلا ، وعلى مجموع إلا زيد ، وبهذه
الاعتبارات اختلفت العبارات فى تفسير الاستثناء ،
ويجب حل كل تفسير على ما يناسبه من المعانى
الأربعة ، فن عرف الاستثناء بما دل على مخالفة إلخ
فقد أراد به المعنى الأخير ؛ ومن عرفه بأنه لفظ
متصل بجملة إلخ فالظاهر منه أنه أراد به المستثنى ؛
انتهى كلامه .

أقول : ومن عرفه بالمنع من الدخول إلخ فقد أراد
به المعنى المصدرى ؛ ومن عرفه بقوله ذو صيغ إلخ
فقد أراد به مجموع إلا زيداً أى المعنى الأخير أيضاً .

فائدة : قبل لا يكون المنقطع إلا بعد إلا وغير
ويدمضاً إلى أن مشددة .

فائدة : لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه ؛ وقد يكون بأن ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو : « جاءني القوم إلا حماراً » فقد نفينا الحمير من الحمار بعد ما أثبتناه للقوم ؛ وقد يكون بأن يكون المستثنى نفسه حكماً آخر مخالفاً للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد إلا ما نقص وما نفع إلا ما ضر ، فما الأولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن النقصان فعله أو لكن النقصان شأنه وأمره ، وعلى ما قدره السيرافي ، فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهي المستثنى منه ، وكذا الحال في ما نفع إلا ما ضر ، وليس المعنى ما زاد شيئاً غير النقصان ، على أن يكون فاعل زاد مبهماً ، ومفعوله محذوفاً على ما قيل ، لأنه حينئذ يكون متصلاً مفرغاً لا منقطعاً ؛ ولا يقال : ما جاءني زيد إلا أن الجوهر الفرد حق إذ لا مخالفة بينهما بأحد الوجهين .

فائدة : قال أهل العربية الاستثناء من الإثبات نفي ، ومن النفي إثبات ، فلو قال « له على عشرة إلا تسعة إلا ثمانية » وجبت تسعة إذ المعنى : إلا تسعة لا يلزمني إلا ثمانية يلزمني ، فيلزم الثمانية والواحد الباقي من العشرة ؛ والطريق فيه وفي نظائره أن يجمع كل ما هو إثبات وكل ما هو نفي ويسقط النفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب ، ثم إن كان المذكور أولاً شفعاً فالأشفاق مثبتة ، أو ثراً فمكس ، كذا في شرح المنهاج وبه قال الشافعي (رح) .

وقال الحنفية : إنه ليس كذلك بل هو تكلم

بالباقى بعد الثنيا ، وتوضيح ذلك يطلب من العضدى^(١) والتوضيح وحواشيها .

فائدة : اختلف علماء الأصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلاثة أقوال :

الأول : أن العشرة في قولنا عندى عشرة إلا ثلاثة مجاز عن السبعة أعنى أطلق العشرة على السبعة مجازاً وإلا ثلاثة قرينة .

والثاني : أن المراد بعشرة معناها أى عشرة أفراد ، فيتناول السبعة والثلاثة معاً ثم أخرج منها ثلاثة ثم أسند الحكم إلى العشرة المخرج منها ثلاثة وهو سبعة ، فلم يقع الإسناد إلا على سبعة .

والثالث : أن المجموع أعنى عشرة إلا ثلاثة ، هو موضوع بإزاء سبعة حتى كأنها وُضع لها اسمان ، مفرد وهو سبعة ، ومركب هو عشرة إلا ثلاثة ، والتفصيل في كتب الأصول .

اعلم أن الاستثناء إن تضمن ضرباً من المحاسن يصير من الحسنات البديعية كقوله تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً »^(٢) . فإن إخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدهوة أهلكتهم عن آخرهم ، إذ لو قيل : فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً لم يكن

(١) حواشى العضدى ١٣٢/٢ وما يليها

(٢) ١٤ التنكيوت ٢٩

فيه من التهويل ما في الأول ، لأن لفظ الألف في الأول أول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام ، وإذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الألف ، كذا في الإتيان^(۱) .

(الاستثنائي) عند المنطقيين قسم من القياس ، ويجيء ذلك مستوفى مع بيان أقسامه من المتصل والمنفصل والمقدمة الاستثنائية في فصل السين المهمة من باب القاف .

(الثنائية) بالضم عند المنطقيين قسم من القضية ، ويجيء في فصل اللام من باب الحاء المهمة .

(الاثنى عشرى) عند الأطباء اسم معنى متصل بقعر المعدة وله قم يلى المعدة يسمى بوابا يندفع الثقل من المعدة إليه ، وهو مقابل للرء لأن المرء للدخول في المعدة وهو للخروج منها ؛ ويسمى بالاثنى عشرى لأن طوله في البدن بهذا القدر من أصابع

(۱) الإتيان ۸۸/۲

صاحبه إذا كانت منضمة ، كذا في بحر الجواهر . [واثنا عشرية البروج والكواكب عند المنجمين اسم قسم من الأقسام الاثنى عشرة لبرج ؛ وبيانهم أنهم يقسمون كل برج إلى اثني عشر قسما لكل قسم درجتان ونصف .

فالقسم الأول : لصاحب البيت .

والقسم الثاني : لصاحب البروج التالية لهذا البرج ، وهكذا تتوالى حتى تصل اثني عشر برجا ، ورد هذا في الشجرة ويسمونه في الفارسية الاثنى عشر نصيباً أو قسماً^(۱) .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« واثنا عشرية البروج والكواكب نزد منجمان اسم قسمی است از دوازده اقسام يك برج وآن چنانست كه هر برجی را بدوازده قسمت كرده اند هر قسمی دو درجه ونیم باشد . پس قسم اول بهر صاحب بيت بود . وقسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد از ان برج باشد همچنين تا بدوازده برج داده شود این در عجره گوید واین را در فارس دوازده بهره گویند »

باب الجيم

ج ب أ

ج ز أ

فصل الألف

(الجبائية) بالضم وفتح الواحدة المشددة ، كما في الصراح : فرقة من المعتزلة أصحاب أبي علي الجبائي ؛ قالوا إرادة الرب لا في محل^(١) ، والله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم ، وهو غير مرئي في الآخرة ، والمبد خالق لعمله ، ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، يخلد في النار إذا مات بلا توبة ، ولا كرامة للأولياء ، ويجب على الله لمن يكلف إكمال عقله ، واللفظ^(٢) ، والأنبياء معصومون ، كذا في شرح^(٣) المواقف .

(الجزء) بالفتح وسكون الزاي المعجمة في اللغة [القطع]^(٤) .

وعند أهل العروض حذف الضرب والعروض من البيت ، وذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزواً ، وأصل بحر المقتضب مستفعلن

(١) عبارة شرح المواقف : إرادة الرب حادثة لا في محل .

(٢) أي يجب على الله للسكف اللطف به ورعاية ما هو أصلح له .

(٣) شرح المواقف ٤٨٣/٢

(٤) بالفارسية « بريدن »

مفعولات أربع مرآت ، وهو لا يستعمل في شعر العرب إلا مجزواً ، كذا في عروض سيني ، وفي بعض رسائل العروض العربية المجزوء بيت ذهب منه جزءان ، سداسياً كان أو رباعياً ، انتهى ؛ ومآل المبارتين واحد كما لا يخفى ، ويؤيد هذا ما وقع في عنوان الشرف من أن المجزوء ، هو البيت الذي حذف عروضه وضربه ، لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء : نقص الثلث من أجزاء البيت ، انتهى ؛ فعلى هذا لا يتصور الجزء إلا في البحر المسدس .

(الجزء) بالضم والسكون : في اللغة [قطعة وقسم]^(١) ، والأجزاء الجمع ، كما في الصراح .

وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان : منها ما يتركب منه ومن غيره شيء ، سواء كان موجوداً في الخارج أو في العقل كالأجناس والفصول فإنهما من الأجزاء العقلية إلا أن المتكلم لا يسمى الجزء الأعم المحمول ولا المساوي المحمول جزءاً ، بل وصفاً^(٢) ، نفسياً على ما في المضدي^(٣) ، وحاشيته

(١) بالفارسية « پاره »

(٢) في أول : وضما

(٣) المضدي وحواشيه ٣٤٧/٢

للتفتازاني ، في تقسيم العلة إلى المتعدية والقاصرة
في مبحث القياس .

ومن الأجزاء الخارجية : ما يسمى جزءاً شائعاً
كالثلث والرابع ، ومنها ما يعتبر به عن الكل ،
كالروح ، والرأس ، والوجه ، والرقبة من الإنسان ،
كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة .

ومنها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر
الفرد ، وعرف بأنه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة
أصلاً ، لا قطعاً ، ولا كسراً ، ولا وهماً ولا فرضاً ،
أثبتته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء .

فالجوهر بمنزلة الجنس : فلا يدخل فيه النقطة
لأنها عرض .

وقولهم ذو وضع أى قابل للإشارة الحسية ؛ وقيل
أى متحيز بالذات يخرج المجردات عند من أثبتها لعدم
قبولها الإشارة الحسية ولا التحيز ؛ وقولهم لا يقبل
القسمة يخرج الجسم ؛ وقولهم أصلاً يخرج الخط
والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات
والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً ، والفرضية
ما هو بحسب فرض العقل كلياً على ما يجيء في فصل
الجيم من باب القاف .

وقائدة لإيراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على
استحضار ما يقسمه لصغره ، أو لأنه لا يقدر على
إحاطة ما لا يتناهى ، والفرض العقلي لا يقف ،
لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير ، والتناهى
وغير المتناهى ، كذا في شرح الإشارات^(١) .

(١) شرح الإشارات ص ٩ وما يليها .

فإن قلت . لا يمكن أن يتصور وجود شيء لا يمكن
للعقل فرض قسمته .

قلت : المراد من عدم قبول القسمة الفرضية أن العقل
لا يجوز القسمة فيه لأنه لا يقدر على تقدير قسمته
أى ملاحظة قسمته وتصورها ؛ فإن ذلك ليس
بممتنع ، وللعقل فرض كل شيء وتصوره ، حتى وجود
المستحيلات ، وعدم نفسه ؛ وبالجملة فالمراد بالفرض
الفرض الانتزاعي لا الفرض الاختراعى ، ولا الأهم
الشامل لهما .

وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى العلمى
حاشية شرح هداية الحكمة ، ويجيء ما يتعلق بهذا
في لفظ الجوهر أيضاً .

ثم هذا المعنى للجزء أعم من أكثر
المعاني الآتية :

ومنها : الكتاب الذى جمع فيه أحاديث شخص
واحد ، وفي شرح النخبة في بيان حد الاعتبار :
الأجزاء عند المحدثين هي الكتب التى جمع فيها أحاديث
شخص واحد .

ومنها : علة الماهية ، ويسمى ركناً أيضاً ، ويجيء
في فصل اللام من باب العين المهملة .

ومنها : سدس عشر المقياس ، ويسمى درجة أيضاً
تجوزاً ، ويجيء في لفظ الظل في فصل اللام من باب
الطاء المعجمة .

ومنها : الدرجة ، كما يجيء في فصل الجيم من باب
الذال المهملة .

ومنها : جزء من ثلثمائة وستين جزءاً من أجزاء

الدائرة التي على وجه حجره الاسطرلاب ، ويسمى درجة أيضاً ؛ وهي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالأجزاء ، والمراد بالأجزاء الواقع في قول المتجملين جزء الاجتماع ، وجزء الاستقبال هو الدرجة [ويقول ملا عبد العلي البرجندي في شرح الزيج الألفيكي المراد بالجزء جزء الاجتماع الذي يقع فيه الاجتماع ، وجزء الاستقبال موضع القمر في وقت الاستقبال إذا كان الاستقبال في الليل ، وموضع الشمس إذا كان في النهار ، وإذا كان في أحد الطرفين ليل لجزء الاستقبال هو الجزء الأقرب إلى أفق المشرق]^(۱) .

ومنها : العدد الأقل الذي يعد الأكثر أى يقنيه كالاثنين من العشرة فإنه يعد العشرة أى يقنيه ، بخلاف الأربعة من العشرة فإنها لا تعد العشرة ، فليست جزءاً منها بل هي جزءان منها ، ولذا يعبّر عنهما بالخمسين ، وبالجملة فالعدد الأقل إن عد الأكثر فهو جزء له ، وإن لم يعده فأجزاء له ، وهذا المعنى يستعمله المحاسبون ، هكذا يستفاد من الشريفى في بيان النسب .

ويفهم من هذا أن الجزء هو مرادف الكسر ، ويؤيده أنهم يعبرون عن الكسر الأصم بجزء من

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« وملا عبد العلي برجندي در شرح زيج الفيكى ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيت كه در آن اجتماع باشد و بجز استقبال موضع قمر است در وقت استقبال اگر استقبال در شب باشد وموضع آفتاب اگر در روز باشد واگر در يكي از طرفين شب باشد آن جزء كه بأفق مشرق اقرب بود معتبر باشد »

كذا ؛ وأيضاً يقولون إذا جُزَّ الواحد الصحيح بأجزاء معينة سميت تلك الأجزاء مخرجاً وبعض منها كسر .

ومنها : ما هو مصطلح أهل العروض ، وهو ما يتركب من الأصول ويسمى ركناً أيضاً ، والأصول هي : السبب ، والوتد ، والفاصلة ، ويجمع الكل قولهم « لم أر على رأس جبل سمكة » هكذا في عروض سبقي ، وهكذا في بعض رسائل العروض الغربية حيث قال : ويتركب ذكرنا من السبب والوتد والفاصلة أجزاء تسمى الأفاعيل والتفاعيل ، من تلك الأجزاء ثمانية في اللفظ وعشرة في الحكم وتسمى فواصل وأركاناً وأجزاء .

وفي رسالة قطب الدين السرخسى : وتسمى بأصول الأفاعيل أيضاً ، ثم قال : فائنان من تلك الأصول خماسيان مركبان من سبب خفيف ووتد مجموع ؛ فإن تقدم التود فهو فعولن وإن تأخر ففاعلن ؛ وستة سباعية وهي على قسمين :

الأول : ما هو مركب من وتد وسببين خفيفين ، فإن كان وتده مجموعاً ، فإن تقدم على سببيه ، فهو مفاعيلن ؛ وإن توسط بينهما فهو فاعلاتن ، في غير المضارع ، وإن تأخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط ، والرجز ، والسريع ، والمنسرح ؛ وإن كان وتده مفروقاً فإن تقدم على سببيه ، فهو فاعلاتن في المضارع خاصة ، وإن توسط بينهما فهو مس تفع لن في الخفيف ، والمجتث ، وإن تأخر عنهما فهو مفعولات .

والثاني : ما هو مركب من وتد مجموع وفاصلة صغرى ، فإن تقدم الوتد فهو مفاعلتن ، وإن تأخر فهو متفاعلتن ، فإن لم يعرض لهذه الأجزاء تغير يخرجها من هذا الوزن فهي سالمة ، وإن عرض فزاحضة ؛ انتهى كلامه . وتطلق الأجزاء على هذه الثلاثة أيضاً ، أى السبب والوتد والفاصلة [كما جاء في جامع الصنائع ، وقد أورد العروضيون العرب أنواع هذه الأجزاء في قولهم « لم أر على رأس جبل سمكة » ويسمى الفرس هذه الأنواع أجزاء ، ومن تركيب الأجزاء أو تكرارها يتألف عندهم ما يعرف بالقلب ، وهو شطرا البيت ، والعرب يسمون القلب شطراً والجمع أشطار .

ومنها : ما هو مصطلح الصوفية ، جاء في كشف اللغات : الجزء في اصطلاح المتصوفة يطلق على الكثرة والتعين ^(١) .

(الأجزاء) هو جمع الجزء ومعانيها قد سبقت ، والأجزاء الأصلية والزائدة يذكر تفسيرهما في لفظ المتنوفي فصل الواو من باب النون .

(١) عبارته فارسية في الأصل نصها :

« رد چنانچه در جامع الصنائع گوید و عرب نظائر اجزاء بدين ترتيب آورده اند (لم ار على رأس جبل سمكة) . وپارسيان اين كلمات متضمن اين حركات وسكنات را اجزاء نام کرده اند و چون بعضى از اين اجزاء با بعضى مركب گردد يا مكرر شود آنرا قالب خوانند يعنى جزء بيت خوانند و عرب قالب را را جزء گویند جمع آن اجزاء است . ومنها ما هو مصطلح الصوفية در كشف اللغات ميگويد جزء در اصطلاح متصوفه كثرات وتعينات را گویند »

(الجزئية) بالضم عند الحكماء والمنطقيين ، يطلق على معان :

الأول : كون المفهوم بحيث يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم ، ويسمى ذلك المفهوم جزئياً حقيقياً .

وفى علم النحو يسمى علماً شخصياً ، قيل : وفيه بحث ؛ فإن اسم الإشارة والضمائر من الأسماء التى يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً من أفراد الجزئى الحقيقى على المذهب المختار ، ولا يسميها النحاة أعلاماً .

والثاني : كون المفهوم مندرجاً تحت كلى ، ويسمى ذلك المفهوم جزئياً إضافياً ؛ والمعنى الأول أخص مطلقاً من الثانى ، ويقابل الجزئى الحقيقى الكلى الحقيقى ، والجزئى الإضافى الكلى الإضافى ، ويجب توضيحه فى لفظ اللام من باب الكاف .

والثالث : القضية التى يكون الحكم فيها على بعض أفراد الموضوع ، هذا فى الحليات ؛ وأما فى الشرطيات فيعتبر بالنسبة إلى بعض تقادير المقدم ، ويجب فى لفظ المحصورة فى فصل الراء من باب الحاء المهملة ؛ وفى لفظ الشرطية فى فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة .

والرابع : العلوم التى موضوعاتها أخص من موضوع علم آخر كعلم الطب بالنسبة إلى العلم الطبيعى ، فإنه جزئى منه ؛ وقد سبق فى المقدمة فى بيان تقسيم العلوم المدونة .

والخامس الأفلاك التى هى أجزاء من أفلاك

آخر ، ويحيىء في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء .

(تجزئة النسبة) قدر ذكرها في لفظ التأليف في فصل الفاء من باب الألف ، والنسبة الحاصلة من التجزئة تسمى بالنسبة المنقسمة ، وقد يعبر عن التجزئة بإلقاء عن نسبة أخرى على ما في بعض حواشي تحرير إقليدس .

(الجسأة) بالضم وسكون السين المهملة مثل الجرعة : هي الصلابة ، وجسأة المعدة صلابتها ، وكذلك جسأة الطحال ، والجسأة في الأجفان هو أن يعرض للأجفان عسر حركة إلى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلارطوبة في الأكثر ، ويقال لها صلابة الأجفان أيضاً ، وجسأة اللتحة هي صلابة تعرض في العين كلما بحيث تعسر معها حركة العين ويعرض لها تمدد من شدة الجفاف ، كذا في بحر الجواهر .

فصل الباء الموحدة

(الجب) بالفتح [القطع]^(١) على ما في الصراح .

وعند أهل العروض : حذف السببين من مفاعلين فيبقى مفا ، ولكونه مهملاً يوضع موضعه

(١) يذكر في الأصل التركيب الفارسي « بریدن »

فعل بسكون اللام ، والركن الذي فيه الجب يسمى مجبوباً ، كذا في عروض سيني .

(الجذب) بالفتح وسكون الذال المعجمة [الشد]^(١) كما في الصراح .

وعند أهل السلوك : عبارة عن جذب الله تعالى عبداً إلى حضرة ، ويحيىء في لفظ السلوك مع ذكر أقسام المجذوب في فصل الكاف من باب السين المهملة .

(جذب القلب) عند الأطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يُجذب إلى أسفل ، كذا في بحر الجواهر .

(المجذوب)^(٢) من ارتضاء الحق تعالى لنفسه ، واصطفاه لحضرة أنسه ، وطهره بقاء قدسه ، فحاز من المنح والمواهب ، ما فاز به بجميع المقامات والمراتب ، بلا كلفة للكاسب والمتاعب ، كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين بن أبي الغنائم .

(الجاذب) عند الأطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه إما بخاصية أو بتسخين ، والجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء ، والجذوبات هي الأدوية الجاذبة ، كذا في بحر الجواهر .

(الجَرَب) بفتحين [كركين شدن]^(٣) وفي بحر

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها « كشیدن »

(٢) قوله المجذوب إلى آخر المادة لم يرد في م

(٣) يذكر في الأصل التركيب الفارسي :

« كركين شدن »

الجواهر : هو بشور صفار تبتدىء حمراء ومعها حكة شديدة ، وربما تقيحت ؛ وهى على نوعين : رطب ، ويابس .

وجرب العين ما يعرض فى داخل الجفن ، وهو أنواع أربعة ، والجميع تلازمه الدمعة .

وجرب الكلية بشور صفار عرضت لها ، والفرق بين الجرب والحكة أن الحكة لا يثر معها كما فى الأقسرائى .

(الجرب) مثل الشديد عند المحاسبين والفقهاء هو مقدار معلوم من الأرض وهو ما يحصل من ضرب ستين ذراعاً فى نفسه أى ما يكون ثلاثة آلاف وستائة أذرع سطحية ، هكذا يستفاد من شرح الوقايه وبعض كتب الحساب .

(التجربة) لغة : [الاختبار]^(١) والتجربات والمجربات فى اصطلاح العلماء هى القضايا التى يحتاج العقل فى جزم الحكم بها إلى واسطة تكرار المشاهدة .

وفى شرح الإشارات : التجربة قد تكون كلية وذلك عند ما يكون بتكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع ، وقد تكون أ كثرية وذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجوز اللاوقوع ؛ انتهى . فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت أو أ كثرية ، وما هو من أقسام اليقينيّات الضرورية هو

المجربات الكلية ، وحاصل التعريف أن المجربات مطلقاً هى القضايا التى يحكم بها العقل لإحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الافتتان بقياس خفى لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرار المشاهدة ، وذلك القياس هو أنه لو كان الوقوع اتفاقياً لما كان دائماً أو أ كثرية لأن الأمور الاتفاقية لا تقع إلا نادراً ؛ فلا بد أن يكون هناك سبب وإن لم تعرف ماهية ذلك السبب ، وإذا علم حصول السبب علم حصول المسبب ، مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل للصفراء .

نخرجت الأحكام الاستقرائية إذ لا قياس فيها .

والحدسيات لأن القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة .

والفطريات لأن القياس فيها لازم للطرفين .

ثم الظاهر أن مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما فى التواتر ، لا بلوغ المشاهدة إلى حد معين من الكثرة ، قالوا : لا بد فى التجربات من وقوع فعل الإنسان لكن لا يشترط أن يفعله الحاكم الجرب بنفسه بل يكفى وقوعه من غيره كما إذا تناول شخص السقمونيا ووقع الإسهال وشاهد شخص آخر ذلك مراراً حصل له العلم التجربى قطعاً .

واعترض عليه بأن الأحكام النجومية من التجريبات ولا تتوقف على فعل إنسان أصلاً كما أن الحدسيات كذلك ، ولذا قال شارح إشراق الحكمة :

(١) يذكر فى الأصل الكلمة الفارسية «آرمودن»

إن المجربات لا تنقل إلا في التأثير والتأثر فلا يقال جربت أن السواد هيئة نار أو أن هذه النار أسود بل يقال جربت أن النار محرقة وأن السقمونيا مسهل ؛ انتهى ، فلم يشترط فيها فعل الإنسان بل التأثير والتأثر ، هذا كله خلاصة ما في الصادق العلواني حاشية الطيبي وما حققه المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف .

(الجلب) [عند المنجمين أن يكون الكوكب مذكراً في نصف يوم الفلك ومؤنثاً في نصف ليله]^(١) ويحىء في لفظ الحيز في فصل الزاى المعجمة من باب الحاء المهملة .

(الجَلَاب) بالضم وتشديد اللام عند الأطباء هو العسل المطبوخ في الماء ، ورد^(٢) حتى يتقوم ، وقد يتخذ بالسكر ، وقد يطلق على المنضج ، كذا في بحر الجواهر .

(الجانب) بكسر النون عند المهندسين يطلق في الأكثر على أحد^(٣) أضلاع المستطيل ، كذا في شرح خلاصة الحساب .

وهو في اللغة الطرف ، ووجه التسمية ظاهر .

(الجنائب) هم السائرون إلى الله في منازل النفوس حاملين ل زاد التقوى والطاعة ، ما لم يصلوا

إلى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله ، كذا في الاصطلاحات الصوفية .

(الجيب) بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة [كريبان] كما في الصراح .

وعند المهندسين والمنجمين : هو نصف وتر ضعف القوس ، وجيب ربع الدائرة يسمى جيباً أعظم لكونه مساوياً لنصف قطر الدائرة ، ومقداره ستون درجة إذا اعتبر في مناطق الأفلاك ، فإذا صارت قوس الجيب أعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب إلى أن صارت قوس الجيب نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب ، فنصف الدائرة وكذا تمام الدائرة لا جيب له ، قال عبد العلى البرجندى : ولا يخفى أن هذا التعريف يختص بجيب قوس تكون أقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب ، فالأصوب أن يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من أحد طرفي تلك القوس على قطر ، يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس ، والقطر هو الخط المنتصف للدائرة ، أى المار بالمركز ، وإنما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع أنهم لم يذكره للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فإن هذا العمود لا يقع في سطح الدائرة البتة ، فكل أربعة أقواس قسمت الدائرة إليها جيب واحد ، وكل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه وجيب الباقي واحد ، وكل قوس تكون أزيد من نصف الدور فجيب فضلها على نصف الدور جيب الباقي منها إلى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور واحد ؛ وإذا نقص مربع جيب

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزر منجمان بودن كوكب مذكراست در نيمه روزى فلك و بودن كوكب مؤنث است در نيمه شبى »

(٢) في ل و د : ماء الورد

(٣) في الأصول : إحدى

من مربع نصف قطر الدائرة فجزء الباقي منه جيب تمام تلك القوس إلى الربع .

اعلم أن نسبة جيب كل قوس إلى تمامها كنسبة ظل أول تلك القوس إلى نصف القطر المقسوم إلى ستين جزءاً ؛ ونسبة جيب تمام كل قوس إلى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني ، أى المستوى إلى المقياس إذا قسم إلى ستين جزءاً ، وإذا عرفت هذا يسهل عليك استعمال الظل الأول والظل الثاني لكل قوس ، كما لا يخفى .

واعلم أيضاً أن كل قوس تكون أزيد من الربع ، وأنقص من نصف الدور فيؤخذ تمامها إلى نصف الدور .

وكل قوس تكون أزيد من النصف وأنقص من ثلاثة أرباع فيؤخذ فضلها على نصف الدور .

وكل قوس تكون أزيد من ثلاثة أرباع الدور فتبقي تلك القوس من الدور ويؤخذ الباقي ؛ فما حصل من هذا العمل يسمى قوساً منقحاً بضم الميم وفتح النون وتشديد القاف المفتوحة وبالحاء المهملة ، مأخوذاً من التنقيح ، وهذا الذى ذكر هو الجيب المستوى ، وما وقع من القطر بين جيب القوس وطرف القوس هو الجيب المعكوس ، ويسمى بسهم القوس أيضاً .

وإذا قسمت قوس القطعة بقسمين وأخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو

جيب ترتيب كل قوس ، وجيب الزاوية هو جيب قوس هى مقدار تلك الزاوية ، والاسطرلاب الذى يوضع فيه درجات الجيب بطريق معروف مذكور فى كتب ذلك العلم يسمى اسطرلاباً مجيباً ، هذا كله خلاصة ما فى شرح بيست باب فى علم الاسطرلاب وغيره .

فصل الثاء المثلثة

(المجتث) اسم مفعول من الاجتثاث بمعنى استئصال الشيء من أصله ، أطلقه أهل العروض من العرب والمعجم على بحر مخصوص لجريان الخبن فى جميع أركانه ، وأصل هذا البحر مستفعلن فاعلاتن أربع مرات [وجاء فى عروض الجامى : أن أصل هذا البحر مستفعلن فاعلاتن أربع مرات ، ومسدس هذا البحر به تفعيلتان من بحر الخفيف وهما مستفعلن فاعلاتن ، لماذا ؟ لأن الاختلاف فى هذين البحرين ليس شيئاً غير تقديم الأركان وتأخيرها ، ولفظ للمقتضب قريب من لفظ المجتث غير أن المجتث سمي كذلك لوقوع الخبن فى جميع أركانه ، أما المقتضب فسمى كذلك لسلامته من أحد الزحافين : الخبن ، والطنى . ونخبون مثنى هذا البحر مفاعلاتن فاعلاتن أربع مرات ، ونخبون مثنى مسبعة مفاعلاتن فاعلاتن فاعلياتن مرتين ، ونخبون مثنى مقصوره مفاعلاتن فاعلاتن فاعلياتن مرتين ، ونخبون محذوفه مفاعلاتن فاعلاتن فاعلياتن فاعلياتن مرتين ، ونخبون مقطوعه مفاعلاتن فاعلاتن مفاعلياتن بسكون العين مرتين ، ونخبون مقطوع

مسببه مفاعلن فاعلاتن مفاعلن فاعلان بسكون العين
مرتین [۱] انتهى .

وفي بعض رسائل العروض العربية المجتث هو
مستفعلن فاعلاتن مرتین مثاله :

لا نسقني آخر عام واستقنيها
دهرية عتقت من عهد آدم
ولم يستعمل إلا مجزواً سالم العروض والضرب
مثاله :

البطن منها تجميع
والوجه مثل الهلال (۲)

عبارة فارسية في الأصل نصها :

(۱) « ودر عروض سبقي في آرد اصل اين بحر مستفعلن
فاعلاتن است چهار بار ومسدس اين بحر را كه مستفعلن
فاعلاتن است دوبار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه
اختلاف درين هردو بحر بحر تقديم وتأخير ارکان جيزی
ديكر نيست .

واسم مقضب ومجثث اگرچه در معنى بهم نزديك
اند اما چون اين بحر را مجثث ناميدند بجهت وقوع خبن
در جميع ارکان وى آن بحر را مقضب نام کردند براى
امتياز . ومخبون مشمن اين بحر مفاعلن فاعلاتن است
چهار بار . ومخبون مشمن مسبغ اين مفاعلن فاعلاتن
مفاعلن فاعلياتن است دوبار .

ومخبون مشمن مقصورش مفاعلن فاعلاتن مفاعلن
فاعلاتن است دوبار .

ومخبون محذوفش مفاعلن فاعلاتن مفاعلن فاعلاتن
است دوبار .

ومخبون مقطوعش مفاعلن فاعلاتن مفاعلن فاعلاتن
است بسكون عين دوبار . ومخبون مقطوع مسبغ . آن
مفاعن فاعلاتن مفاعلن فاعلاتن است بسكون عين دوبار «
(۲) البيت لرجل من اهل مكة وبعده :

والحصر منها هيل والجيد مثل الغزال

ويجوز فيه الخين في كل ركن ، والكف ،
والشكل إلا في الضرب والتشبيب في كل فاعلاتن
ولا يطوى فيه مستفعلن لأن رابعه ساكن وند
مفروق وبين تن وفا ، وبين تن ومس معاقبة .

فصل الحاء المهمة

(الجرح) لفة من جرحه بلسانه جرحاً بفتح
الجيم عابه وتفقصه ، ومنه جرحت الشاهد إذا أظمرت
فيه ما ترد به شهادته ، كذا في المصباح .

وفي اصطلاح الفقهاء إظهار فسق الشاهد ، فإن لم
يتضمن ذلك إيجاب حق لله تعالى أو للعبد فهو جرح
مجرد ، وإن تضمن إثبات حق لله تعالى أو للعبد
فهو غير مجرد ، وهذا كله من البحر الرائق شرح
كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع
القاضي الشهادة على جرح .

(الجراحة) بكسر الجيم وفتح الراء المهمة عند
الأطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيح ، فإن
تقيح يسمى قرحة .

قال القرشي : تفرق الاتصال اللحمي إذا كان
حديثاً يسمى جراحة ، فإذا تقادم حتى اجتمع فيه
القيح يسمى قرحة ، انتهى . فعلى هذا القرحة
غير الجراحة .

وفي الوافية أن الجراحة أعم منها حيث قال :

فصل الدال المهملة

(الجحد) بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها وبفتحتين أيضاً ، في اللغة : إنكار شيء مع العلم به ، كما يستفاد من الصراح .

وعند أهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك ، قال في الإتيان : النافي إن كان صادقاً يسمى كلامه نفيًا ومنفيًا ، وإن كان كاذبًا يسمى جحدًا ونفيًا أيضاً ، ويجيء في فعل الياء من باب النرن .

ويطلق أيضاً عندهم على الفعل المنفي بلم ، نحو : لم يضرب ، على ما يستفاد من إطلاقاتهم ، وقد صرح بذلك أيضاً في بعض كتب الصرف .

(الجد) بالفتح والتشديد في اللغة [أبو الأب وأبو الأم]^(١) على ما في كنز اللغات [والجدة أم الأب وأم الأم]^(٢) على ما في المنتخب ، والفقهاء يقولون : الجد إما صحيح أو فاسد ، وكذا الجدة ، فالجد الصحيح لشخص هو ما لا يدخل في نسبه إلى ذلك الشخص أم ، كأب الأب وإن علا ، والجد الفاسد لشخص هو ما يدخل في نسبه إليه أم كأب الأم وأب أب الأم ونحوهما ، والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها إليه جد فاسد ، سواء كانت مدلية إلى ذلك الشخص بمحض الأنوثة كأم

(١) يذكر في الأصل العبارة الفارسية :

« پدر پدر و پدر مادر »

(٢) يذكر في الأصل العبارة الفارسية :

« و جده مادر پدر و مادر مادر » .

[تفرق الاتصال إذا غاص في اللحم سمي جراحة ، فإذا تفتحت الجراحة سميت قرحة]^(١) .

(الجناح) بفتح الجيم والنون : [اليد ، والمضد ، والجانب .

والأطباء يطلقونه على عظمتين من الكتف يخرج منهما العمود الفقري ، واحدة من اليمين والأخرى من الشمال ، وسميا جناحين لأنهما يشبهان جناحي الطائر أثناء طيرانه]^(٢) كذا في بحر الجواهر .

(الجناحية) فرقة من غلاة الشيعة أصحاب عبدالله ابن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين .

قالوا : الأرواح تنفاسخ ، فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الأنبياء والأئمة ، حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله ؛ وقالوا عبد الله حي مقيم يجمل بأصفهان وسيخرج ، وأنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا ؛ كذا في شرح المواقف^(٣) .

عبارة فارسية في الأصل نصها :

(١) « تفرق اتصال اگر بگوشت فر و شور آتوا جراحت گویند و اگر جراحت ریم آرد آتوا قرحه گویند » .

عبارة فارسية في الأصل نصها :

(٢) « دست وبال و جانب وزیر بخل و اطباء اطلاق

گرداند برد و امتخوان که از پهلوا مهر های پشت برون آید یکی از راست و یکی از چپ و برا جناح از بهر آن گویند که مانند دوبرال مرغ است که بار کرده باشد » .

(٣) شرح المواقف ٤٨٤/٢ .

الأم وأم أم الأم أو بمحض الذكورة كأم الأب وأم
أب الأب أو بخلط منهما كأم أم الأب وهي صاحبة
الفرض كالجد الصحيح؛ والجدة الفاسدة لشخص
هي التي يدخل^(١) في نسبتها إليه جد فاسد، ومدلية
إليه بخلط الذكور والإناث كأم أب الأم، وأم أب
أم الأب، وهي من ذوى الأرحام كالجد الفاسد،
هكذا يستفاد من الشريفي.

(الجد) بالكسر والتشديد ضد المزل كما يحىء
في فصل اللام من باب الماء.

(الجدید) [عند أهل العروض اسم بحر أصله
فاعلاتن فاعلاتن مستعلن مرتين ويستعمل مخبوناً،
ومخبونه فعلاتن فعلاتن مفاعلتين مرتين، وهو
ما استحدثه الفرس ولهذا سمي بالجدید^(٢)] كذا
في عروض سيبى.

(المجدد) على صيغة اسم المفعول من التجديد
عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشيب فيها،
ويحىء في فصل الدال المهملة من باب القاف.

(التجريد) [في اللغة القمرية، وسلّ السيف
من غمده، ونزع الأغصان من الشجرة، كما في
كنز اللغات.

وفي اصطلاح الصوفية: التجريد عن الخلائق
والعلائق والموانق والتفرد عن النفس كما في كشف
اللغات. وجاء في لطائف اللغات: التجريد قطع
التعلقات الظاهرية، والتفرد قطع التعلقات الباطنية^(١)
وعند أهل الفرس من البلغاء: يطلق على قسم
من الاستعارة كما يحىء في فصل الراء من
باب العين.

وعند أهل العربية يطلق على معان:

منها: تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه
كما جرّد الإسراء عن معنى الليل وأريد به مطلق
الإذهاب لا الإذهاب بالليل في قوله تعالى: (سبحان
الذي أسرى بمبده ليلاً)^(٢).

ومنها: عطف الخاص على العام، سمي به لأنه
كأنه جرّد الخاص من العام وأفرد بالذكر تفضيلاً
نحو قوله تعالى: (حافظوا على الصلوات والصلاة
الوسطى)^(٣) على ما في الإتقان^(٤)، ويحىء في لفظ
العطف أيضاً.

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها:

«برهنه کردن وشمشیر از نیام بدن کشیدن و بریدن
شاخهای درخت — كما في كنز اللغات، ودر اصطلاح
صوفية تجريد از خلایق و علائق و عوائق و تفرید از خودی
— كما في كشف اللغات — ودر لطائف اللغات میگوید
تجريد بمعنی قطع تعلقات ظاهریست و تفرید قطع تعلقات
باطنی»

(٢) ١ الإسراء ١٧

(٣) ٢٣٨ البقرة ٢

(٤) الإتقان ٧١/٢

(١) في الأصول تدخل

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها:

«نزد أهل عروض اسم بحر يست وأصل آن بحر:
فاعلاتن فاعلاتن مستعلن است دوبار ومخبون مستعمل
میکردد ومخبون وی فعلاتن فعلاتن مفاعلتين است دوبار
واین بهراز مخترعات فارسیان است ولهذا میگوید موسوم
گشته»

ومنها: خلوة البيت من الردف والتأسيس ، والقافية
المشتملة على التجريد تسمى مجردة ، وهذا المعنى
يستعمل في علم القوافي .

ومنها: ذكر ما يلائم المستعار له ، ويجيء في بيان
الاستعارة المجردة في فصل الرأ من باب العين ، وفي
لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الرأ .

ومنها: ما هو مصطلح أهل البديع فإنهم قالوا :
من الحسنات المعنوية التجريد ، وهو أن يُنتزع من
أمر ذي صفة أمر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كمالها
فيه ، أي لأجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الأمر
ذو الصفة حتى كأنه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة إلى
حيث يصح أن يُنتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة ،
قال الجلي^(١) : وهذا الانتزاع دأب في العرف يقال
في المسكر ألف رجل وهم في أنفسهم ألف ويقال
في الكتاب عشرة أبواب وهو في نفسه عشرة أبواب ،
والمبالغة التي ذكرت مأخوذة من استعمال البلاء
لأنهم لا يفعلون ذلك إلا للمبالغة ؛ انتهى .

ويجوز التجريد بهذا المعنى في الفارسي أيضاً ،
ومثاله على ما في جامع الصنائع :

حسن جانب از نضارت هست بستانی وليك
بسوتانی كاندرو هرسو تمايد صدارم

ثم التجريد أقسام :

منها : أن يكون بمن التجريدية ، نحو قولهم :

«لى من فلان صديق حميم» أي بلغ فلان من الصداقة
حدًا صحح معه أي مع ذلك الحد أن يستخلص منه
صديق حميم آخر مثله في الصداقة .

ومنها : أن يكون بالبلاء التجريدية الداخلة على
المنتزع منه ، نحو قولهم : «لئن سألت فلانًا لتسألنَّ
به البحر» أي بالغ في اتصافه بالسباحة حتى انتزع
منه بحرًا في السباحة ؛ وزعم بعضهم أن من التجريدية
والبلاء التجريدية على حذف مضاف ، فمضى قولهم :
لقيت من زيد أسدًا ، «لقيت من لقائه أسدًا» والفرس
تشبيهه بالأسد ، وكذا معنى لقيت به أسدًا ، «لقيت
للقائه أسدًا» ، ولا ينبغي ضعف هذا التقدير في مثل
قولنا «لى من فلان صديق حميم» لقوات المبالغة
في تقدير حصل لى من حصوله صديق ، فليقبل .

ومنها ما يكون ببلاء المعية والمصاحبة في المنتزع
كقول الشاعر :

وشوّهاء تعدّو بي إلى صارخ الوغى
بمستقلّتم مشلّ الفنيق للرحل

المراد بالشوّهاء فرس قبيح الوجه^(١) لما أصابها
من شدائد الحرب ، وتعدّو أي تسرع ، صارخ الوغى
أي مستغيث الحرب ، والمستقلّتم لابس المدرع ،
والبلاء للملابسة ، والفنيق الفعل المسكرم عند أهله ،
والمرحل من رحل البعير أشغفه عن مكانه وأرسله ،
والمعنى تعدّو بي ، ومعنى من نفسى لابس درع

(١) فرس شوّهاء: صفة مخوذة يراد بها سعة أهداقها .

(١) الجلي على الطول ص ٦٦٥

لكمال استعدادى للحرب ؛ بالغ فى اتصافه بالاستعداد
للحرب حتى انتزع منه مستعداً آخر لابس درع .

ومنها : ما يكون بدخول فى المنتزع منه ، نحو قوله
تعالى : (لهم فيها دار الخلد)^(١) أى فى جهنم ، وهى
دار الخلد ، لكنه انتزع منها داراً أخرى وجعلها
معدّة فى جهنم لأجل الكفار تهويلاً لأمرها ،
ومبالغة فى اتصافها بالشدة .

ومنها : ما يكون بدون توسط حرف كقول
قتادة^(٢) :

فلن بقيت لأرحلن بفزوة
تخوى الغنائم أو يموت كريم

أى إلا أن يموت كريم ، يعنى بالكريم نفسه ،
فكانه انتزع من نفسه كريماً مبالغة فى كرمه ، ولذا
لم يقل أو أموت ، وقيل : تقديره أو يموت منى كريم
كما قال ابن جنى فى قوله تعالى : (ويرثى وارث
من آل يعقوب)^(٣) عند من قرأ بذلك أنه أريد
يرثى منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه ،
فكانه جرّد منه وارثاً .

وفيه نظر إذ لا حاجة إلى التقدير لحصول التجريد
بدونه كما عرفت .

ومنها ما يكون بطريق الكتابة نحو :

(١) ٢٨ فصلت ٤١

(٢) أى قتادة بن مسلمة الحنفي ؛ وفى الأصول : لفزوة
ونحو ، وما أثبتناه ورد فى التلخيص .

(٣) ٦ مريم ١٩

يا خير من يرّكبُ الطيّ ولا

يشربُ كأساً بكفٍّ من بخلا^(١)

أى يشرب الكأس بكف جواد فقد انتزع من
المدوح جواذاً يشرب ، هو الكأس بكفه على طريق
الكفاية ، لأنه إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل
فقد أثبت له الشرب بكف الكريم ؛ ومعلوم أنه
يشرب بكفه فهو ذلك الكريم .

ومنها : مخاطبة الإنسان نفسه فإنه ينتزع فيها من
نفسه شخصاً آخر مثله فى الصفة التى سيق لها
الكلام ثم يخاطبه نحو :

لا خيلَ عندك تُهديها ولا مالُ

فليُسعدِ النطقُ إن لم يُسعدِ الحالُ^(٢)

المراد بالحال الغنى فكانه انتزع من نفسه شخصاً
آخر مثله فى فقد الحال ، والمال ، والخيل .

فائدة : قيل إن التجريد لا ينافى الالتفات بل
هو واقع بأن مجرد المتكلم نفسه من ذاته ويخاطبه
لنكته كالتوضيح فى :

* تطاول ليلاك بالأُمْدُ^(٣) *

(١) البيت للأعشى

(٢) هو المتنقى

(٣) ونعامة ونام الخلى ولم ترقد وقاله امرؤ القيس
بن عانس بالنون قبل السين المهمة ابن المنذر بن امرؤ القيس
بن السمط بن عمرو بن معاوية بن الحارث بن حبر الالكبرى
معاوية بن ثور بن مرقع بن معاوية بن كندة الكندى ، وقد على
النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم وثبت على إسلامه ولم يكن
فيمن ارتد من كندة وكان شاعراً نزل الكوفة ، والبيت
مطلع قصيدة يرنى بها ابن عمه أبا الأسود .

ورده السيد السند بأن المشهور عند الجمهور أن المقصود من الالتفات إرادة معنى واحد في صور متفاوتة ، والمقصود من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفاً بصفة ، وبلوغه النهاية فيها بأن يُنتزع منه شيء آخر موصوف بتلك الصفة ، فبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى ، ومبنى التجريد على اعتبار التفار ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما ؟ نعم ربما أمكن حمل الكلام على كل منهما بدلاً عن الآخر ، وأما أنهما مقصودان معاً فلا ؛ مثلاً إذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب أو الغيبة فإن لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها به لم يكن ذلك تجريداً أصلاً ، وإن كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه ، انتزع من نفسه شخصاً آخر موصوفاً به فهو تجريد ليس من الالتفات في شيء ، وإن لم ينتزع بل قصد مجرد الافتتان في التعبير عن نفسه كان التفاتاً ؛ هذا كله ما في المطول^(١) وحواشيه .

(التجرد) في اللغة الخلو .

وعند الحكماء : عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارناً للمادة ، مقارنة الصورة والأعراض ؛ كذا في شرح التجريد .

(المجرد) اسم مفعول من التجريد .

وهو عند الحكماء والمتكلمين : الممكن الذي لا يكون متحيزاً ، ولا حالاً في التحيز ، ويسمى مفارقاً أيضاً ، قال المولوى عبد الحكيم^(٢) في حاشية

شرح المواقف في مقدمة الأمور العامة ، والجلبي ، ما حاصله : أن الممكن الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً فيه يسمى مجرداً باتفاق الحكماء والمتكلمين ؛ وأما كونه حادثاً أو قديماً ؛ موجوداً أو معدوماً أو محتملاً لهما ، فخرج عن مفهومه ؛ ولذا يستدل الحكماء على وجوده وقدمه .

وجعل بعض المتكلمين قسماً للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم ، وبعضهم جزم بامتناعه ، والجمهور منهم على أنه لم يثبت وجوده ، فجاز أن يكون موجوداً ؛ وجاز أن يكون معدوماً ؛ سواء كان ممكناً أو معتمداً ، وتقسيمه يحىء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء .

وعند الصرفيين كلمة فيها حروف أصلية فقط ، أى لا يكون فيها حرف زائد ، مثل ضرب ، ويقابله المزيد ، وبعض معانى الجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا .

(الجارودية) فرقة من الزيدية أصحاب أبى الجارود ويحىء هناك في فصل الدال المهملة من باب الزاى المعجمة .

(الجسد) بفتح الجيم والسين المهملة في اللغة الجسم ، والأجساد الجمع .

وفي البيضاوى^(١) : الجسد جسم ذولون ، ولذلك لا يطلق على الماء والهواء ، ومنه الجساد للزعران ؛

(١) البيضاوى في تفسير قوله تعالى : (وما جعلنا من جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين) الآية ٨ الأنبياء ٢١

(٢) المطول وحواشيه ٣٤٨ وما يليها

(٣) حاشية السالكوتى ١٦٤/٢

وقيل : جسم ذو تركيب ، لأن أصله لجمع ^(١) الشيء واشتداده ، انتهى كلامه .

والجسد عند الصوفية يطلق غالباً على الصورة المثالية ، على ما في شرح القصوص للدولوى عبدالرحمن الجامى فى الفص الإسحاق .

(الأجساد السبعة) عند الحكماء هى : الذهب ، والفضة ، والرصاص ، والاسرب ^(٢) والحديد ، والنحاس ، والخارصين ، كذا فى شرح للواقف ^(٣) فى فصل ما لا نفس له من المركبات .

(المجسدة) عند المنجمين هى مقارنة الكواكب بعقدة القمر ، ويحىء فى لفظ النظر ، وقد تطلق على المقارنة مطلقاً .

(الجلد) هو ضرب الجلد ، وهو حكم يختص بمن ليس بمُخصَّن ، لما علم من أن حدَّ الحصن هو الرجم ، كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى ^(٤) .

(الجمود) بضم الجيم والميم عند الأطباء علة إذا عرضت للإنسان بقى على الحالة التى أدركته عليها إما جالساً أو قائماً ، كذا فى بحر الجواهر .

(الجامد) فى اللغة نقيض الذائب ، والجوامد الجمع .

وعند الصرفيين والنحاة : هو الاسم الغير المشتق ، سواء كان مصدراً ، أو غير مصدر ؛ وفى العباب ومن

حق الحال الاشتقاق ، وقد تقع جامدة ، ومن الحال الجامدة المصدر المؤول بالمشتق نحو أتيتك ركضاً أى راكضاً ، وقد تقع الحال الجامدة اسماً غير مصدر على ضرب من التأويل ؛ انتهى .

لكن فى الأصول الأكبرى أن الجامد هو الاسم الذى ليس مصدراً ولا مشتقاً ، ويطلق الجامد أيضاً عندهم على المتصرف من الأفعال ، قال فى المغنى فى بيان نون الوقاية : وهى تلحق قبل ياء المتكلم المنتصبة ^(١) بواحد من ثلاثة : الفعل متصرفاً كان نحو أكرمنى ، أو جامداً نحو عسانى ، وقاموا ما خلانى ، وما عدانى ، وحاشانى . إن قدرت فعلاً ملح ^(٢) .

وعند الأطباء : هو الدواء الذى من شأنه أن يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه ، وهو مجتمع فى الحال كالشمع ، والجوامد الجمع ، وقد تعلق الجوامد على الأشياء الصلبة المنعقدة فى البدن كالعظام والغضاريف ، كذا فى بحر الجواهر .

(الجود) بالضم وسكون الواو إفاضة ما ينبئ لا لموض ولا لغرض ؛ ويحىء فى لفظ الرحمة فى فصل الميم من باب الراء .

(التجويد) فى اللغة التحسين .

وفى اصطلاح القراء تلاوة القرآن بإعطاء كل حرف حقه من نخرجه وصقته اللازمة له من همس ،

(١) فى د : للتقية

(٢) تنوع الأقسام : الثانى اسم الفعل والثالث الحرف .

انظر معنى اليبب ٢٤/٢

(١) فى ل و د : جمع

(٢) يسمى الرصاص الأسود

(٣) شرح الواقف ٢٨٤/٢

(٤) التعريفات : ص ٣٤ ، وقوله الجلد إلى آخر المادة

لم يرد فى م

وجهر ، وشدة ، ورخاوة ، ونحوها ؛ وإعطاء كل حرف مُستحقّه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المُستقل وتنفخيم المُستغنى ونحوها ، وردّ كل حرف إلى أصله من غير تكلف .

وطريقه الأخذ من أفواه المشايخ العارفين بطريق أداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج إليه القارئ من مخارج الحروف وصفاتها والوقف والابتداء والرسم .

وسرّاتب التجويد ثلاثة : ترتيل وتدوير وحذر ، والأول أتم ثم الثاني ؛ فالترتيل التؤدة وهو مذهب ورّث وعاصم وحمزة ، والحذر الإسراع وهو مذهب ابن كثير ، وأبي عمرو ، وقالون^(١) ؛ والتدوير التوسط بينهما وهو مذهب ابن عامر والكسائي ، وهذا هو الغالب على قراءتهم ، وإلا فكل منهم يميز الثلاثة .

ولا بد في الترتيل من الاحتراز عن التمطيط ؛ وفي الحذر عن الاندماج ، إذ القراءة كالبياض إن قل صار سمرة ، وإن زاد صار برصا انتهى ؛ وصاحب الإتيان جعل الترتيل مرادفاً للتحقيق حيث قال : كيفيات القراءة ثلاث :

إحداها : التحقيق وهو إعطاء كل حرف حقه من إشباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات واعتماد الإظهار والتشديدات ، وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة ، وملاحظة الجائزات من الوقوف بلا قصر ولا اختلاس

ولا إسكان بحرك ولا إدغامه ، وهو يكون لرياضة الألسن وتقويم الألفاظ ، ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير أن يتجاوز فيه إلى حد الإفراط بتواليده الحروف من الحركات وتكرير الرّاءات ، وتحريك السواكن ، وتطنين النونات بالمبالغة في الفتات ونحو ذلك ، وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة ورّث .

الثانية : الحذر بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو إدراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس ، والبدل ، والإدغام الكبير ، وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة إقامة الإعراب وتقويم اللفظ وتمسكين^(١) الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس أكثر الحركات وذهاب صوت الفنة والتفريط إلى غاية لاتصحّ به القراءة ؛ وهذا النوع مذهب ابن كثير وأبي جعفر ، ومن قصر المنفصل كأبي عمرو ويعقوب .

الثالثة : التدوير وهو التوسط بين المقامين ، من التحقيق والحذر وهو الذي ورد عن أكثر الأئمة بمن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الإشباع ، وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند أكثر أهل الأداء ، ثم قال والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم أن التحقيق يكون للرياضة والتعليم والتمرين ، والترتيل يكون للتدبر ، والتفكير ، والاستنباط ، فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقاً .

(١) في الأصول القالون بالالف واللام وقالون أحد راويي نافع

(١) في الأصول: التمكن، وما أئتمناه عن الإتيان.

قائدة : في شرح المذهب : اتفقوا على كراهة الإفراط في الإسراع ، قالوا : وقراءة جزء بترتيل أفضل من قراءة جزأين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل وقالوا : واستحباب الترتيل للتدبر ، ولأنه أقرب إلى الإجلال والتوقير ، وأشد تأثيراً في القلب ، ولهذا يستحب للأعجمي الذي لا يفهم معناه .

وفي النشر اختلف : هل الأفضل الترتيل وقلة القراءة ، أو السرعة مع كثرتها ، وأحسن بعض أئمتنا فقال : إن ثواب قراءة الترتيل أجلّ قدراً ، وثواب الكثرة أكثر عدداً لأن بكل حرف عشر حسنات ، وفي البرهان للزركشي^(١) : كمال الترتيل تفخيم ألفاظه والإبانة عن حروفه ، وأن لا يدغم حرفاً في حرف ، وقيل : هذا أقله ، وأكمله أن يقرأ على منازله ، فإن قرأ تهديداً لفظ به لفظ التهديد ، أو تعظيماً لفظ به على التعظيم ، انتهى ما في الإتيان^(٢) .

(جودة الفهم) صحة الانتقال من المزمومات إلى اللوازم ، كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني^(٣) .

(الجهاد) بالكسر في اللغة بذل ما في الوسع من القول والفعل كما قال ابن الأثير .

وفي الشريعة قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم وغيرها ، كذا في جامع الرموز^(٤) . ومثله في فتح القدير حيث

قال : الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم إلى الدين الحق وقتالهم إن لم يقبلوا ، وهو في اللغة أعم من هذا ؛ انتهى . والسير أشمل من الجهاد كما في البرجندی .

وعند الصوفية هو الجهاد الأصغر ، والجهاد الأكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الأمارة ، كذا في كشف اللغات .

(المجاهدة) في الصراح : الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد : [والمجاهدة عند الصوفية بمجاهدة النفس والشیطان]^(١) كما في مجمع السلوك ؛ وفي خلاصة السلوك : المجاهدة صدق الافتقار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه ، كذا قال أبو عطاء ، وقال جعفر الصادق : المجاهدة بذل النفس في رضا الحق ، وقال أبو عثمان : فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الأماني والشبهات .

(الاجتهاد) في اللغة : استقراغ الوسع في تحصيل أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ، ولهذا يقال اجتهد في حل الحبر ، ولا يقال اجتهد في حل الخردلة .

وفي اصطلاح الأصوليين : استقراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي ، والمستفرغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهداً بكسر الهاء ، والحكم الظاني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهداً فيه بفتح الهاء .

(١) في الأصول : على

(٢) الإتيان ١/٢ وما يليها .

(٣) التعريفات ص ٢٦ وقوله جودة الفهم إلى آخر

المادة لم يرد في م

(٤) جامع الرموز ٢/٩٠٩ .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« و مجاهده نزد صوفيه عبارتست از كارتزار كردن

باتن و شيطان » .

فقولهم استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس ، فتبين بهذا أن تفسير الآمدى ليس أعم من هذا التفسير كما زعمه البعض ، وذلك لأن الآمدى عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه ؛ وبهذا القيد الأخير خرج اجتهاد المقصر ، وهو الذى يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعى فإنه لا يعد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً ، فزعم هذا البعض أن من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم .

وقيل : « الفقيه » احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوى وسعه في معرفة وجوه الاعراب ، واستفراغ المتكلم وسعه في التوحيد والصفات ، واستفراغ الأصولى وسعه في كون الأدلة حجباً ، قيل والظاهر أنه لا حاجة لهذا الاحتراز ، ولذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدى وغيرهما فإنه لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد ، اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام^(١) .

وقيد « الظن » احتراز من القطع إذ لا اجتهاد في القطعيات .

وقيد شرعى احتراز عن الأحكام العقلية والحسية .

(١) في الأصول : بمعرفة ، والتصويب عن حواشى

المضدى .

وفى قيد بحكم إشارة إلى أنه ليس من شرط المجتهد أن يكون محيطاً بجميع الأحكام ومدارها بالفعل ، فإن ذلك ليس بداخل تحت الوسع ، لثبوت لا أدري في بعض الأحكام ، كما نقل عن مالك أنه سئل عن أربعين مسألة فقال فى ست وثلاثين منها لا أدري ، وكذا عن أبي حنيفة (رح) قال فى ثمان مسائل لا أدري وإشارة إلى تجزئ الاجتهاد لجريانه فى بعض دون بعض ، وتصويره أن المجتهد حصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها ، فهل له أن يجتهد فيها أولاً ، بل لا بد أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج إليه فى جميع المسائل من الأدلة ؛ فقليل له ذلك ، إذ لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع المآخذ ، ويلزمه العلم بجميع الأحكام ، واللازم متوقف لثبوت لا أدري كما عرفت .

وقيل : ليس له ذلك ولا يتجزأ الاجتهاد ، والعلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الأحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض ، وللمعجز فى الحال عن المبالغة إما لمسانع يشوش الفكر أو استدعائه زماناً .

اعلم أن المجتهد فى المذهب عندهم هو الذى له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التى مهدها إمامه ، كالغزالي ونحوه من أصحاب الشافعى ، وأبى يوسف ومحمد من أصحاب أبى حنيفة ، وهو فى مذهب الإمام بمنزلة المجتهد المطلق فى الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصول ذلك الإمام .

قائده : للمجتهد شرطان :

الأول : معرفة الباري تعالى ، وصفاته ، وتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الإيمان ، كل ذلك بأدلة إجمالية ، وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام .

الثاني : أن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتقصي عن الاعتراضات الواردة عليها ؛ فيحتاج إلى معرفة حال الرواة ، وطرق الجرح والتعديل ، وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام ، وأنواع العلوم الأدبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك ، هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع ، وأما المجتهد في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بها ، ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها ، هذا كله خلاصة ما في المضدى^(١) وحواشيه وغيرها .

فصل الرأء المهمة

(الجبر) بالفتح وسكون الموحدة في اللغة : [خلاف الكسر ، وجبره أحسن إليه ، على ما في الصراح ، وخلاف القدر ، وإكراه إنسان على فعل ،

(١) المضدى وحواشيه ٢/٢٨٩ وما يليها

والملاك والرجل الشجاع والعبد^(١) على ما في المنتخب .

وعند الصوفية هو الجبروت .

وعند المحاسبين : حذف المستثنى من أحد المتعادلين أى المتساويين وزيادة مثله أى مثل ذلك المستثنى على المعادل الآخر ، مثاله مال إلا خمسة أشياء يعدل ستة ، فحذف خمسة أشياء من المعادل الأول وهو مال إلا خمسة أشياء وزيادته على المعادل الآخر يسمى جبراً ، والحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة وخمسة أشياء ، وقبل : حذف المستثنى من أحد المتعادلين جبر وزيادة مثله على الآخر تعديل ، كذا في بعض الرسائل .

وقد يطلق الجبر عندهم ويراد به علم الجبر والمقابلة ، وهو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها ، والخصوصية حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئاً ، وحذف المستثنى من أحد المتعادلين وزيادته على الآخر وإسقاط المشترك بين المتعادلين على ما بين في كتب الحساب ، كذا في شرح خلاصة الحساب .

ثم الجبر عند أهل الكلام يستعمل كثيراً بمعنى إسناد فعل العبد إلى الله سبحانه ، وهو خلاف القدر وهو إسناد فعل العبد إليه لا إلى الله تعالى ، فالجبر

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« سكه رابستن ونيكو كردن حال كسى على ما في الصراح وبندى ونيكى كارا زحق دانستن : وپروزي بركارى دالمتن كسى را » وبألفاظه وبندى شجاع وفقر على ما في المنتخب .

إفراط في تفويض الأمر إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجراد لا إرادة له ولا اختيار ، والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله بالاستقلال ، وكلاهما باطلان عند أهل الحق وهم أهل السنة والجماعة ، والحق الوسط بين الإفراط والتفريط المستقوى بالكسب ، هكذا في شرح المواقف والتلويح^(١) .

وفي الصراح : الجبر بمعنى خلاف القدر على ما قال أبو عبيدة كلام مولد .

(الجبرية) بفتحيتين : خلاف القدرية على ما في الصراح ، وفي المنتخب : وفتح الباء كما اشتهر إما غلط وإما لجهة مناسبتها بالقدرية .

وهي فرقة من كبار الفرق الإسلامية كالجهمية ، وم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي ؛ قالوا : لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها ، والله لا يعلم الشيء^(٢) وعلمه حادث لا في محل ، ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحياة إذ يلزم منه التشبيه^(٣) والجنة والنار تغنيان بعد دخول أهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى .

ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية ، وخلق الكلام ،

(١) شرح المواقف ٢٧٩/٢ التلويح ١٥٠/٢ وما يلها .

(٢) عبارة شرح الموقف : لا يعلم الشيء قبل وقوعه

(٣) في ل ود : التشبيه .

وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، فهؤلاء جبرية خالصة .

وأما أهل السنة^(١) والجماعة وكذا النجارية والفزارية لجبرية متوسطة أي غير خالصة ، بل متوسطة بين الجبر والتفويض لأنهم يثبتون للعبد كسباً بلا تأثير فيه ، كذا في شرح المواقف^(٢) .

(الجبروت) عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة ، وهي صيغة المبالغة بمعنى الجبر ، والجبر إما بمعنى الإجبار من قولهم جبرته على الأمر جبراً أو أجبرته أكرهته عليه ، أو بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة إذا قاتتها الأيدي ، والجبار الملك تعالى كبرياؤه ، متفرد بالجبروت ، لأنه يجري الأمور مجرى أحكامه ، ويحجر الخلق على مقتضيات إلهامه ، أو لأنه يستعمل عن درك العقول ؛ كذا في شرح القصيدة الفارضية .

والصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح أيضاً ويحىء في محله .

وفي مجمع السلوك : الملكوت عندهم عبارة عن فوق العرش إلى تحت الثرى وما بين ذلك من الأجسام والمعاني والأعراض ، والجبروت ما عدا الملكوت ، كذا قال الديلمي ، وقال بعض الكبار . وأما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار ما دام في هذا العالم ، فإذا دخل في عالم الملكوت صار مجبوراً على أن

(١) لفظ شرح المواقف : كلاً شعيرة والبخارية الخ

(٢) شرح المواقف ٤٩١/٢

يختار الحق ، وأن يريد ما يريد ، لا يمكنه مخالفته أصلاً ، انتهى .

وفي بعض حواشي^(١) شرح العقائد النسفية في الخطبة : في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين^(٢) وهو عالم المقربين من الملائكة ، وتحتة عالم الأجساد وهو عالم الملك .

والمراد من الجبروت الجبرية وهي عبارة عن قهر الغير على وفق إرادته .

والجبروت والمظنة بمعنى واحد لغة غير أن فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ .

وفي اصطلاح أهل الكلام عبارة عن الصفات ، كما أن اللاهوت عبارة عن الذات ، فالإضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح إضافة المستى إلى اسمه ، انتهى كلامه .

[وفي كشف اللغات : أن الجبروت في اصطلاح السالكين يطلق على مرتبة الوحدة وهي الحقيقة الحمدية ، ولها تعلق بمرتبة الصفات ؛ انتهى .

وفي موضع آخر : ويسمون مرتبة الصفات أيضاً الجبروت ، ومرتبة الأسماء الملكوت .

وفي مرآة الأسرار : اعلم أن لأهل الفردانية دوام

مقام اللاهوت يعني تجلي الذات ، ولاهوت في الأصل لاهو إلا هو والتاء زائدة ، وعادة هؤلاء القوم أنهم حين يخلطون في كلامهم يزيدون شيئاً ويحذفون شيئاً حتى يكتسبوا حقيقتهم عن غير أصحابهم ، فلا للنفي يعني لا تجلي للصفات لسائر الأفراد ، وهو اسم ذات يعني إلا هو ، فتجلى الذات واللاهوت يعني الفردانية وهو مقام لا يخرج عن الحدود الستة ، ولفظ المقام المضاف إلى اللاهوت حيث يقال مقام اللاهوت إنما يقال على سبيل المجاز إذ هو ليس في حقيقته بمقام ، وأدنى منه الجبروت يعني مقام جبر كسر الخلائق ، وهذا المقام هو قطب العالم لأنه يقتضي التصرف من العرش إلى الثرى كما يشمل الجبر والكسر في الجهات الست ، ولقطب العالم فيض من العرش الجيد يتعلق بالعزلة والنصب ، ويذهبون إلى أن لهذا المقام جبراً وكسراً ، حيث إن كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء من هذا العالم ، وبالترقى من مقام الجبر والكسر يصلون إلى مقام الفردانية الذي هو اللاهوت ، وفي عالم الفردانية بعد عالم الجبروت يعني الجبر والكسر كسراً ، أما الأفراد فقادرون على عالم الجبروت إذا اشتغلوا بالجبر والكسر عن الفردانية يعني سقطوا عن تجلي الذات ولهذا السبب يصيرون مستورين ، انتهى . وقريب من هذا ما ورد في مجمع السلوك من أن منازل الخلائق أربعة : (شعر) .

فنزل يسمى الناسوت تتحقق فيه أوصاف الحيوانية .

وبتريية الشيوخ أعطيت البشارة

(١) حواشي شرح العقائد النسفية ٦/١

(٢) تخص الفلاسفة باسم الكروبيين مالا يكون له

علاقة مع الأجسام ولو بالتأثير كالملائكة لأنهم العقول

المجردة والنفوس الفلسفية . انظر شرح المقاصد ٥٤/٢

فأوضحوا المنازل الأربعة بأجلی عبارة .

فإذا تجاوز شخص منزل الناسوت وصل إلى المنزل الثاني وهو منزل الملك .

فإذا عرف في هذا العالم كشفت له ملائكت السماء .
وإذا ارتقى عن عالم الملكوت وصل إلى المنزل الثالث وهو الجبروت .

وفي مقام الروح ترد عليه الخيرة .

وتترأى له علامات من نفسه فتعترية الغيرة .

وفي هذا المنزل يكون الكشف وتكون الكرامات ولكن ينبغى له أن يتسامى عن هذه المقامات .

ولو ظهرت أمامه الدنيا والمعقبى فلا يابق به النظر إليهما .

بل ينبغى له أن يمضى في نور الذكر ويفسل القلب بماء التوبة .

وفي هذه الحال يكون مقام النور وينأى عن الماء والطين .

فإذا تطهرت الروح والقلب عن الغير فإنه يصل إلى عالم اللاهوت غير هباب .

وفي هذا المنزل الرابع لا يجوز البحث والتدقيق ولا ينبغى إلا التحدث مع الله .

فمقام القرب منزل بلا علامة وليست الدنيا إلا من هذا الكون والمكان .

وإذا وصل السالك بعون الحق إلى تلك المنزلة فقد صار مالكا لجميع الأشياء^(۱) .

(۱) وردت بالفارسية في الأصل عبارة نصها :

« ودر كشف اللغات میگوید که جبروت در اصطلاح سالکان مرتبة وحدت را گویند که حقیقت محمدیست و تعلق بمرتبة صفات دارد انتهى .

و در مرآة الأسرار میگوید بدانکه اهل فردانیت را دوام مقام لاهوت است یعنی تجلی ذات و لاهوت در اصل لاهو و لاهواست حرف تاء زیاده از قانون عرب است و عادت این قوم است که چون کلامی مخالف گویند چیزی زیاده کنند و چیزی حذف تاننا محرمانه اذ حقیقت محروم مانند . پست لاتی است یعنی نیست تجلی صفات مرطائفه افراد را ، وهو اسم ذات است یعنی لاهو مکر تجلی ذات و لاهوت خود یعنی فردانیت را مقام نیست که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافه بآن میکنند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد .

و أسفل این مقام جبروتست یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم است که متصرفست از عرش تاثری ، و جبر و کسر هم ورشش جهت گنجد ، و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بهزلت و نصب دارد ، و این مقام را جبر و کسر از آن گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیاء ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی جبر و کسر کفر است اما افراد قادرند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی از تجلی ذات یفتند و بدین سبب افراد مستور میخانند انتهى و قریب بدینست آنچه و در مجمع السلوك درجائی واقع شده که منازل خلایق چهارند ، شعر .

یکی منزل که آن ناسوت نام است

بر آن اوصاف حیوانی تمام است

ز راه تربیت پیران بشارت

پنداده چار منزل با عبارت =

(الجدري) بالغصم والفتح وسكون الدال والراء المهملتين^(۱) لفة [أبله]^(۲) وهو بشور صغار بعضها يظهر على البدن لدفع من الطبيعة المدبّرة لبدن الإنسان فضلات طمّثية مثبتة في البدن لاغتذائه بها ، ولذلك قيل إن هذا المرض لا بد أن يعرض لكل

شخص ، إلا أن تلك الفضلات تبقى في البدن إلى حين يحصل لها محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها ؛ ومن الناس من يجدر مرتين وذلك عند عدم قوة الطبيعة على دفع المادة في البدن من العصبى بل يبقى شيء منها ثم يتفق أسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية ، كذا في بحر الجواهر .

وفي الأقسرائى : الجدري بشور حمالة إلى البياض تنفّش في جميع البدن أو في أكثره وتنقيح سريعاً ، وسببه غليان الدم وتغيّنه بما يخالطه من الفضول الرقيقة المتولّدة في سن الطفولية ، ولذا يحدث للصبيان كثيراً وتفسير المضاعف والختاط من الجدري يحىء في لفظ الحصبة في فصل الموحدة من باب الحاء .

(الجزر) بالفتح وسكون الدال المعجمة بمعنى : [القطع والاجتثاث ، وأصل كل شيء ، وورد في هذا المعنى بكسر الجيم أيضاً .

وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على عدد يضرب في نفسه^(۱) كذا في المنتخب .

وفي خلاصة الحساب وشرحه العدد المضروب في نفسه يسمى جذراً في الحسابات ، وضلعاً في المساحة ، وشيئاً في الجبر والمقابلة ؛ والحاصل يسمى مجذوراً ومربعاً ومالا .

والتجذير هو تحصيل الجذر ، ثم الجذر قسماً : منطقي وهو ماله جذر صحيح كالتسعة فإن له جذراً

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« بریدن وازیخ برکندن واصل هر چیزی و بدین معنی بکسر جیم نیز آمد . و در اصطلاح محاسبین عدد را گویند که در تقس وى ضرب کنند . »

= از آن منزل اگر خود بگذرد کس

رسد در دویمی منزل ملک پس

در آن عالم چو اد معروف گردد

ملائک آسمان مکشوف گردد

چو برگردد قدم را اوز ملکوت

رسد در سیوی منزل مجبروت

مقام روح بر من حیرت آمد

نشان از وی بگفتن غیرت آمد

در آن منزل بود کشف و کرامات

ولی باید کفر شتن زان مقامات

اگر دنیا وعقی پیش آید

نظر کردن برو هرگز نشاید

نور ذکر باید در کفر شتن

بآب تسویه باید دل بشستن

در آن حالت مقام نور باشد

ز جای آب و گل اودور باشد

چو گردد جان و دل از غیرا و پاک

رسد در عالم لاهوت بی پاک

در آن منزل چهارم هست وجوهی

نیاشد با خدا جز گفت و کوئی

مقام قرب منزل بی نشانست

جز آن کون و مکان دیگر جهائست

بعون حق رسد آنجا چو سالک

شود بزجه اشياء مالک »

(۱) کذا ضبطه ، وفي القاموس : الجدري ضم الجيم

وفتح الدال .

(۲) الكلمة بالفارسية معناها الجدري

صحيحاً وهو الثلاثة ، وأسم وهو ما ليس له جذر صحيح كالعشرة فإن جذرها هو ثلاثة وسُمِّع تقريباً ليس صحيحاً .

إن قيل : الكسر أيضاً يكون منطقاً وأسم مع أن جذر الكسر لا يكون صحيحاً قط ، قلت : المراد يكون ، الكسر منطقاً أن يكون عدد الكسر بعد تجنيسه أو قبل تجنيسه ، على أنه يعتبر كأنه عدد صحيح منطقاً ، وقد يطلق الجذر على معنى يعم المساحة ، والجبر والمقابلة ، كذا في شرح خلاصة الحساب للخلخال .

(الجر) بالفتح والتشديد في اللغة [كسر آخر الكلمة وتحريكها بالكسرة كما في المنتخب ^(١)] .

وعند النحاة يطلق على نوع من الإعراب حركة كان أو حرفاً ، ويسمى علامة أيضاً ، كما يستفاد من الموشح شرح السكافية ، ويحىء في لفظ الإعراب ، والذي يحصل منه الجر يستى جاراً وعامل الجر ، واللفظ الذي في آخره الجر يسمى مجروراً .

وجر الجوار هندم : هو أن تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة عليها لا بسبب غير الاتصال فيكون جرّ الأولى بسبب العامل ، وجرّ الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر التوابع ؛ بل إنما يكون بسبب الاتصال والمجاورة كجر أرجلكم في قوله تعالى : (واسحوا برؤسكم وأرجلكم) ^(٢)

عند من قرأ بجر أرجلكم فإنه إنما هو بسبب مجاورته لقوله برؤسكم .

(الجَوْزَهْر) بفتح الجيم بعدها واو ثم زاي بمجمة بعدها هاء ثم راء عند أهل الهيئة : هو العقدة ، أى عقدة الرأس والذنب على ما في بحر الفضائل ، ويطلق أيضاً على مثل القمر ، سمي به إذ على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر ، وقال عبد الله البرجندی في حاشية الجعفي في باب حركات الأفلاك : الجوزهر بغير الإضافة يطلق على مثل القمر ، وبالإضافة يطلق على العقدة ، ويحىء أيضاً في لفظ الذنب في فصل الباء من باب الدال المعجمة .

(الجعفرية) فرقة من المعتزلة أصحاب الجعفر بن جعفر بن مبشر ؛ وابن حرب ، وافقوا الإسكافية وزادوا عليهم أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، وإجماع الأمة على حد الشرب خطأ لأن المعتز في الحد هو النص ، وسارق الحبة فاسق منخلع عن الإيمان ، كذا في شرح المواقف ^(١) .

(الجفر) بالفتح وسكون الفاء : هو علم يُبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة . ويسمى بعلم الحروف وبعلم التكسير أيضاً .

وفائده : الاطلاع على فهم الخطاب الحمدي الذي لا يكون إلا بمعركة علم اللسان العربي ، هكذا يستفاد من بعض الرسائل .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« زیر دادن آخر کلمه را و حرکت زیر »

(٢) ٦ المائة ٥

(١) شرح المواقف ٦/٤٨٢

ويعرف من هذا العلم حوادث العالم إلى انقراضه ،
قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني
من نوع العلم : الجفر والجامعة كتابان لعل كرم الله
وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث
التي تحدث إلى انقراض العالم ، وكانت الأئمة
المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما ، وفي
كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضى
الله عنه إلى المأمون بعد أن وعد المأمون له بالخلافة
أنك قد عرفت من حقوقها ما لم يعرفه آباؤك فقبلت
مذك عهدك ، إلا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه
لا يتم ؛ ولمشايع المغاربة نصيب من علم الحروف
يفتسبون فيه إلى أهل البيت ، ورأيت أنا بالشام
نظماً أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر ، وسمعت
أنه مستخرج من ذبلك الكتابين ؛ انتهى .

(الجرة) بالفتح وسكون الميم في اللغة
وهي حبات^(١) تظهر إما متفرقة أو مجتمعة ، معها^(٢)
الم شديد تأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن
وتعمق في اللحم ، كذا في بحر الجواهر .

وفي الموجز : الجرة والنار الفارسية يقال لكل بثر
أَكْالٍ مُنْقِطٍ^(٣) ، محرق يحدث للخشكريشة ،

(١) يذكر في الأصل الكلمة الفارسية :

« آشك » ومعناها « الجرة » .

(٢) في الأصول : معه .

(٣) البثر : الخراج الصغير ، ونقط — كفرح —

قرح . قاموس

وربما خصت النار الفارسية بما كان بثر من جنس
الجملة فيه سعى وتنفط من مادة صفراوية قليلة التعفن
والسوداء ، والجرة ما يسود الجلد من غير رطوبة
وتكون كثيرة السوداء ، غليظة ، غامضة ،
قليلة البثر .

(الجمار الثلاث) عند الصوفية : عبارة عن
النفس ، والطبع ، والعادة ، ويجيء في لفظ الحج في
فصل الجيم من باب الحاء .

(الجمهورى) هو نبيذ العنب ، وقيل : هو الشراب
المتخذ من المثاق يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم
يطبخ بعض الطبخ ، ويودع في الأوعية ويحترق .

وقيل : ما بقي نصفه من عصير العنب بعد
طبخه ، وفي النهاية منه حديث النخعي أنه أهدى له
بُخْتَج^(١) ، هو الجمهورى ؛ والبُخْتَج العصير المطبوخ ،
وقيل له : الجمهورى لأن جمهور الناس يستعملونه
أى أكثرهم .

وفي الجامع : الجمهورى ما بقي نصفه من عصير
العنب بعد طبخه ؛ والمثلث ما بقي ثلثه ، والبختج
ما بقي ربه ، كذا في بحر الجواهر .

وفي البرجندی : الجمهورى هو الذي من ماء
العنب يُصب عليه الماء يطبخ أدنى طبخه ، ويجيء
في لفظ الطلاء .

(الجوهر) يطلق على معان : منها الموجود القائم

(١) البختج البختج تعريب بخته ومعناه المطبوخ —

الألفاظ الفارسية المربة ١٧

بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك .

ومنها : الحقيقة والذات ، وبهذا المعنى يقال أى شيء هو فى جوهره أى ذاته وحقيقته ، ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة ؛ والجوهر بهذين المعنيين لا شك فى جوازه فى حق الله تعالى وإن لم يرد الإذن بالإطلاق .

ومنها : ما هو من أقسام الوجود الممكن ، فهو عند المتكلمين لا يكون إلا حادثاً ، إذ كل ممكن حادث عندهم ؛ وأما عند الحكماء فقد يكون قديماً كالجوهر المجرد وقد يكون حادثاً كالجوهر المادى ، وعند كلا الفريقين لا يجوز إطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على أنه قسم من الممكن .

فتمريفة عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات ، هو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك ، ويقابله العرض ؛ فقال الأشاعرة : العرض هو الحادث القائم بالتحيز بالذات ، فخرج الأقسام والسلوب لعدم حدوثها لأن الحادث من أقسام الوجود ، وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته لعدم كونها حادثاً ولا قائمة بالتحيز بالذات ، فإن الرب تعالى ليس بمتحيز أصلاً ، وبالجملة فذات الرب تعالى وصفاته ليست بأعراض ولا جواهر .

وقال بعض الأشاعرة : العرض ما كان صفةً لغيره ، وينبى أن يراد بما الحادث بناء على أن العرض من أقسام الحادث وألا ينتقض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى ، إذا قيل بالتغاير بين

الذات والصفات ، كما هو مذهب بعض المتكلمين وإن لم يقل بالتغاير بينهما ، فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية .

وقال المعتزلة : العرض هو ما لو وجد لقام بالتحيز ، وإنما اختاروا هذا لأن العرض ثابت عندهم فى العدم متفكاً عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ، ولا يقوم بالتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به ؛ وهذا بناء على قولهم بأن الثابت فى العدم ذوات المدومات من غير قيام بعضها ببعض ، فإن القيام من خواص الوجود إلا عند بعضهم ، فإنهم قالوا بانصاف المدومات الثابتة بالصفات المدومة الثابتة ، ويرد عليهم فناء الجواهر فإنه عرض عندهم ، وليس على تقدير وجوده قائماً بالتحيز الذى هو الجوهر عندهم لكونه منافياً للجواهر ؛ ولا ينمكس أيضاً على من أثبت منهم عرضاً لا فى محل ، كأبى هذيل الملاف فإنه قال إن بعض أنواع كلام الله لا فى محل ، وبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا فى محل .

وأما ما قيل من أن خروجها لا يضر لأنه لا يُطلق العرض على كلام وإرادة حادثين فما لا يلتفت إليه إذ عدم الإطلاق تأدياً لا يوجب عدم دخولهما فيه .

ومعنى القيام بالتحيز : إما التبعية فى التحيز أو اختصاص الناعت ، كما يحىء فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو ، ويحىء أيضاً فى لفظ القيام ولفظ الحلول .

واعلم أنه ذكر صاحب العقائد^(١) النفسية أن العالم إما عين أو عرض ، لأنه إن قام بذاته فعين وإلا فعرض ؛ والعين إما جوهر أو جسم ، لأنه إما متركب من جزأين فصاعداً وهو الجسم ، أو غير متركب وهو الجوهر ، ويسمى الجزء الذي لا يتجزأ أيضاً ، قال أحمد جندی في حاشيته : هذا مبني على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة : ما يمتنع بقاؤه ، ومعنى الجوهر : ما يتركب منه غيره ، ومعنى الجسم : ما يتركب من غيره ؛ انتهى .

فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزأ ، وقسم من العين وقسم للجسم .

وقيل : هذا على اصطلاح القدماء ، والمتأخرون يحملون الجوهر مرادفاً للعين ، ويسمون الجزء الذي لا يتجزأ بالجوهر الفرد ؛ ويؤيده ما وقع في شرح^(٢) المواقف من أنه قال المتكلمون لا جوهر إلا للتحيز بالذات ، فهو إما يقبل القسمة في جهة واحدة أو أكثر ، وهو الجسم عند الأشاعرة ، أو لا يقبلها أصلاً وهو الجوهر الفرد ، وقد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد في لفظ الجزء في فصل الألف .

ثم لا يخفى أن هذا التقسيم إنما يصح حاصراً عند من قال بامتناع وجود المجرد أو بعدم ثبوت وجوده وعدمه ، وأما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالإمام الغزالي ، والراغب ، القائلين بأن الإنسان موجود

ليس بجسم ولا جسماني كما عرفت فلا يكون حاصراً ؛ وأعم من هذا ما وقع في المواقف من أنه قال المتكلمون الموجود في الخارج ، إما أن لا يكون له أول وهو القديم ، أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز بالذات وهو الجوهر ، أو حال في التحيز بالذات وهو العرض ، أولاً يكون متحيزاً ولا حالاً فيه وهو المجرد ، انتهى .

وهذا التقسيم أيضاً : ليس حاصراً بالنسبة إلى من ثبت عنده وجود المجرد ، فإن صفات المجرد خارجة عن التقسيم ، ثم الظاهر أن القائل بوجود المجرد يعرف العرض بما كان صفةً لغيره ، فإن الغير أعم من التحيز وغيره .

ويقسم الحادث إلى ما كان قائماً بنفسه وهو الجوهر ، فإن لم يكن متحيزاً فهو المجرد ، والتحيز إما جسم أو جوهر فرد ؛ وإلى ما لا يكون قائماً بنفسه بل يكون صفة لغيره ، وهو العرض .

ويؤيده ما في الإجمالية حاشية شرح المواقف من أن الراغب والغزالي قالا : النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة ، انتهى ، فإنهما وصفاً الجوهر بالمجرد ، فالمجرد يكون قسماً من الجوهر بلا واسطة ، لا من الحادث والله أعلم بحقيقة الحال .

قائدة : الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لأن الشكل هيئة أحاطها حدٌّ أو حدود ، والحد أي النهاية لا يعقل إلا بالنسبة إلى ذى النهاية ، فيكون هناك لا محالة جزءان ؛ ثم قال القاضي : ولا يشبه

(١) حواشي العقائد النفسية ٢١/١

(٢) شرح المواقف ١٩١/٢

الجوهر الفرد شيئاً من الأشكال ، لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره ؟ وأما غير القاضى فلهم فيه اختلاف قليل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ، ولو كان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسماً .

وقيل : يشبه المربع إذ يتركب الجسم بلا انفراج ، إذ الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأني فيها ذلك بالانفراج .

وقيل : يشبه المثلث لأنه أبسط الأشكال .

فائدة : الجواهر يمتنع عليها التداخل وألا يكون هذا الجسم المعين أجساماً كثيرة ، وهذا خلف ؛ وقال النظام بمجوازه ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما قال من أن الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينهما ، وأما أنه التزمه وقال به صريحاً فلم يعلم كيف ، وهو جحد للضرورة ، وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى شرح^(١) المواقف في موقف الجوهر .

وتعريف الجوهر عند الحكماء : الممكن الموجود لا في موضوع ، ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع أى محل مقوم لما حل فيه ، ومعنى وجود العرض في الموضوع أن وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية ، كما في تفسير الحلول .

وقال المحقق التفتازانى^(١) : إن معناه أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ، ولذا يمتنع الانتقال عنه ، فوجود السواد مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به ، بخلاف وجود الجسم في الحيز ، فإن وجوده في نفسه أمر ، ووجوده في الحيز أمر آخر ، ولهذا ينتقل عنه .

ورُدَّ بأنه يصح أن يقال وُجد في نفسه ، فقام بالجسم ، فالقيام متأخر بالذات عن وجوده في نفسه ؛ وأجيب : بأننا لا نسلم صحة هذا القول ، كيف وقد قالوا إن الموضوع شرطٌ لوجود العرض ، ولو سلم فيكفى للترتيب بالفاء التباين الاعتبارى كما في قولهم « رماه فقتله » :

إن قيل على هذا : يلزم أن لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب إلى الإدراك العقلى أو إلى الوجود الخارجى .

قلت : المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ، ماهية إذا وجدت^(٢) ، كانت لا في موضوع ، فلا نغنى به الشيء المحصل في الخارج الذى ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء وجد في الخارج أولاً ، فالتعريف شامل لها .

ثم إنها أعراض أيضاً لكونها موجودة بالعقل في موضوع ، ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا

(١) شرح العقائد النفسية للتفتازانى ٧١/١

(٢) فى تصويب ل : إذا وجدت فى الخارج

(١) شرح المواقف ٢/١٩٠ ، ٣١٥

وعرضاً بناءً على أن العرض هو الموجود في موضوع ، لا ما يكون في موضوع إذا وجدت ، فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر ويشترط في العرض ، فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت وبحر من زئبق ، لاشك في جوهريته إنما الشك في وجوده .

وفيه بحث ، لأن هذا يخالف لتعصيرهم بأن الجوهر والعرض قسما للممكن الموجود وأن الممكن الموجود منحصر فيهما ، فإذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر ، إذ تصير القسمة هكذا : الموجود الممكن إما أن يكون بحيث إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع ، أو يكون موجوداً في الخارج في موضوع ، فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه إذا وجد كالسواد المعدوم .

والحق أن الوجود بالفعل معتبر في الجوهر أيضاً ، كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع ، وتفسيرهم بماهية إذا وجدت الخ ليس لأجل أن الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل للإشارة إلى أن الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض ، كما هو المتبادر إلى الفهم ، ولذا لم يصدق جدّ الجوهر على ذات الباري تعالى ، لأن موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته وإن كان الوجود المطلق زائداً عليها ، وإلى أن المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في الفعل أي أنه ماهية إذا قيس إلى وجودها الخارجي ولو حظّت بالنسبة إليه كانت لا في موضوع ، ولا شك أن تلك الجواهر حال قيامها بالفعل يصدق عليها

أما موجودة في الخارج لا في موضوع ، وإن كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر وأعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه ، وكذا الحال في العرض .

وبالجملة فالمتنع أن يكون ماهية شيء توجد في الأعيان مرة عرضاً ومرة جوهرًا حتى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما ، وفيها لا تحتاج إلى موضوع ، ولا يمتنع أن يكون مقول تلك الماهية عرضاً .

وظهر بما ذكرنا أن معنى الوجود لا في موضوع وماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع واحد ، كما أن معنى الوجود في موضوع وماهية إذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل ، وهذا على مذهب من يقول إن الحاصل في الذهن هو ماهيات الأشياء .

وأما عند من يقول إن الحاصل في الذهن ، هو صور الأشياء وأشباهاها الخالقة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده إلا أعراضاً موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الأعراض القائمة بها ، هكذا حقق المولوي عبد الحكيم^(١) ، في حاشيته شرح للواقف .

التقسيم : قال الحكماء ، الجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر فصورة إما جسمية أو نوعية ، وإن

(١) حاشية السالكوني على شرح للواقف

كان محلاً للجوهر^(١)، آخر فهبولى، وإن كان مركباً
منهما فجسم، وإن لم يكن كذلك أى لا حالاً،
ولا محلاً، ولا مركباً منهما: فإن كان متعلقاً بالجسم
تعلق التدبير والتصرف والتحريك بنفس، وإلا
فعقل؛ وإنما قيدوا التعلق بالتدبير والتصرف
والتحريك لأن للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل
التأثير، وهذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد إذ على
تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا المركب منهما بل
هناك جسم مركب من جواهر فردة، كذا في
شرح المواقف^(٢).

(الجوهر الفرد) هو الجزء الذى لا يتجزى،
وعند الشراء يراد به المشوق وشفته، كذا في
كشف اللغات.

(الجواهر العلوية) هى الأفلاك، والكواكب
والأرواح، كذا في كشف اللغات.

(الجار) بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى [همساية]^(٣)
وقال أبو حنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق داره
بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكا، لأن
الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة، فالجار عند
الإطلاق إنما يتناول الجار الملاصق والملازق.

(١) عبارة شرح للمواقف: وإن كان محلاً لها أى
لصورة الخ

(٢) شرح للمواقف ١٩٠/٢

(٣) يذكر فى الأصل الكلمة الفارسية: «همساية»
ومعناها «الجار».

وقال محمد وأبو يوسف رحمهما الله: الملاصق
وغيره، ممن يسكن محلته، ويجمعهم مسجد المحلة،
جار، إذ يسمى كل هؤلاء جيراناً عرفاً؛ وقائدة
الخلاف تظهر فيما إذا أوصى أحد بشيء من
ماله لجاره، هكذا فى البرجندى وغيره فى
كتاب الوصية.

فصل الزاى المعجمة

(الجلواز) بالكسر [الشرطى، والخفيف فى
الذهب والحبى، ورئيس الشرطة، كما فى كشف
اللغات، وجاء فى مدار الأفاضل أن الجلواز معرب
جلويز ومعناها رئيس الشرطة والظالم وأمين القاضى
والخفيف فى الذهب والحبى، انتهى]^(١).

وفى المغرب^(٢): الجلواز عند الفقهاء أمين
القاضى؛ أو الذى يسمى صاحب المجلس، وفى اللغة
الشرطى والجمع جلويز وجلاوزة.

(الجلواز) بالفتح: هو قد يطلق على الإمكان
الخاص، وقد يطلق على الإمكان العام، يقال: يجوز أى

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها:

«عمل دار وچرخ كبر وشعنه و سرهنك — كما
فى كشف اللغات — ودر مدار الأفاضل كويد جلواز
معرب جلويز بفتح باء فارسي بمعنى سرهنك وظالم
ويباده قاضى ويباى تازى نیز آمده».

(٢) المغرب ص ٨٩

لا يمتنع ، هكذا حقق المولى عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية .

وفي المضدى وحاشيته^(١) ، للمحقق التفتازانى ما حاصله : أن الجائز يطلق على معان :
الأول : المباح .

والثانى : ما لا يمتنع شرعاً ، مباحاً كان أو واجباً أو مندوباً أو مكروهاً .

والثالث : ما لا يمتنع عقلاً ، واجباً كان ، أو راجحاً أو متساوياً الطرفين أو مرجوحاً .

والرابع : ما استوى الأمران فيه ، سواء استويا شرعاً كالمباح ، أو عقلاً كفعل الصبي ، فإن الصبي لا يتعلق به خطاب الشارع ، فلا معنى لاستواء الأمرين فيه شرعاً ، فلا يكون فعل الصبي داخلياً في المباح الذى هو ما أذن الشارع في فعله وتركه ، فكان فعله مما استوى فيه الأمران عقلاً ، فهذا المعنى أعم من المباح وليس معنيين ، كما توهم البعض .

وقال : الرابع ما استوى فيه الأمران شرعاً ، والخامس : ما استوى فيه الأمران عقلاً ، وجعل ما استوى فيه الأمران شرعاً أعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فإنه لا يشمل ، وقال : ما لا منع فيه عن الفعل والترك شرعاً كفعل الصبي وهو غير المباح ، أعنى ما أذن الشارع في فعله وتركه ، والخامس المشكوك فيه ، ويسمى بالمتحمل أيضاً ،

وهو ما حصل في عقلك أنه يتساوى الطرفان^(١) ، أو غير ممتنع الوجود في نفس الأمر أو في حكم الشرع ، فاستواء الطرفين أو عدم الامتناع كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع أو نفس الأمر ، وههنا باعتبار نفس القائل وموجب إدراكه ، فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعاً أو عقلاً عند المخبر بمجوازه وبالنظر إلى عقله ، وإن كان أحد طرفيه في نفس الأمر واجباً أو راجحاً ؛ وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع أو العقل ، وإن كان في نفس الأمر ممتنعاً شرعاً أو عقلاً .

وبالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معنيين : وكذلك الجائز ، أعنى كما أنه يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه في نفس القائل ، ويقال لما لا يمتنع أى لا يجزم بعدمه عنده ، كما يقال في التقلبات التى يغلب الظن على أحد الطرفين فيها ، فيه شك أى احتمال ولا يراد تساوى الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز ، والمراد أحدهما أى أنه متساوى الطرفين ؛ أو لا يمتنع ، أى لا يجزم بعدمه .

وقيل : المراد من أن الجائز يطلق على المشكوك فيه أنه يطلق على ما يشك في أنه لا يمتنع شرعاً ، أو يشك في أنه لا يمتنع عقلاً ، أو يشك في أنه يستوى فيه الأمران شرعاً أو يشك في أنه يستوى فيه الأمران عقلاً ؛ وأنت خير بأن مثل هذا الفعل لا يكون جائزاً ، بل مجهول الحال ، فالمتحمل على هذا ما شككت وترددت في أنه

(١) المضدى وحاشيته للتفتازانى ١/٥ وما يليها

(١) أى فيه

متساوى الطرفين ، أو ايس بممتنع الوجود فى نفس الأمر ، أو فى حكم الشرع ؛ انتهى ما حاصلهما ؛ ولا خفاء فى أن مرجع بعض هذه المعانى الخمسة إلى الإمكان الخاص ، وبعضها إلى الإمكان العام .

(الإجازة) مصدر أجاز : وهى لغة بمعنى [قطع المسافة ، وجاوزه تخطاه ، وأجازة أعطاه الإجازة ، وفى الشعر إتمام المصراع الثانى للبيت ، وفى القافية الجمع بين رويين مختلفين كالطاء والذال]^(١) ، كما فى المصراع .

وحقيقتها عند المحدثين : الإذن فى الرواية لفظاً أو كتابة .

وأركانها : المجيز ، والمجاز له ، ولفظ الإجازة ، ولا يشترط القبول فيها .

ف قيل : هى مصدر أجاز .

وقيل : هى مأخوذة من جواز الماء تقول استجزته فأجاز لي إذا سقاك ماء .

وهى عندهم خمسة أقسام :

أحدها : إجازة معين لمعين ، سواء كان واحداً كأجزتك كتاب البخارى ، أو أكثر ، كأجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستى .

(١) عبارة فارسية بالأصل نصها :

« بریدن مسافت و پس افکندن جای بگذاشتن از وی و گذرانیدن و اجازت دادن برنام کس . و در شعر مصرع دیگرى را تمام کردن و بیکى روى لطا آوردن و بیکى دال » .

وثانياً : إجازة معين فى غير معين ، كأجزتك مسموعاتى ؛ والصحيح جواز الرواية بهذين النوعين ووجوب العمل بهما .

وثالثها : إجازة العموم كأجزت للمسلمين ، وجوزها الخطيب مطلقاً ، وخصصها القاضى أبو الطيب بالموجودين عند الإجازة .

ورابعها إجازة المدوم : كأجزت لمن يولد ، والصحيح بطلانها ، ولو عطفه على الموجود كأجزت لفلان ولمن يولد له ، فجائز على الأصح .

وخامسها : إجازة المجاز كأجزت لك جميع مجازاتى ، وهى صحيحة .

ومن محسنات الإجازة أن يكون المجيز عالماً بما يجيزه والمجاز له من أهل العلم ، وينبغى لتعجيز بالكتابة أن يتلفظ بها ، فإن اقتصر على الكتابة مع صدق الإجازة صحت ، كذا فى خلاصة الخلاصة وغيره .

(المجاوز) هو المتعدى ، كما يحىء فى فصل الواو من باب العين .

(المَجاز) بفتح الميم : هو عند أهل الفرس ، يطلق على قسم من الاستعارة ، كما يحىء فى فصل الراء المهملة من باب العين .

وعند أهل العربية خلاف الحقيقة ، وهما أى الحقيقة والمجاز يطلقان على اللفظ حقيقة وعلى المعنى مجازاً .

هذا ، وقالوا لفظ الحقيقة والمجاز مقول بالاشتراك على نوعين ؛ لأن كلا منهما إما فى المفرد أو فى الجملة .

وإليه مال السيد السند حيث قال في حاشية شرح مختصر الأصول: حدّ كل واحد من وصفي الحقيقة والمجاز إذا كان الموصوف به المفرد غير حدّه إذا كان الموصوف به الجملة ، وربما يقتيدان في المفرد باللفويين ، وفي الجملة بالعقليين ، أو الحكّيين ، كذا في التلويح^(١) .

والأكثر ترك التقيد باللفويين لئلا يُتوهم أنه مقابل للشرعي والعرفي ؛ فإن اللفوي أيضاً ، يطلق على مقابل الشرعي والعرفي كما سيبي . ، فالتقيد بالعقل في كل واحد منهما ينصرف إلى ما في الإسناد ، والمطلق إلى غيره .

والجواز اللفوي: يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد، ومجاز مركب، كذا في المطول^(٢)؛ وقال صاحب^(٣) الأطول: الظاهر أن إطلاق الجواز اللفوي على الجواز المفرد والمجاز المركب على سبيل الاشتراك المنوي لا اللفظي ، كما زعم صاحب المطول ، وأن هذا ليس مختصاً بالمجاز ، بل الحقيقة أيضاً تكون مفردة ومركبة ، فينبغي أن يقسم الحقيقة أيضاً إلى المفردة والمركبة .

وقد يطلق لفظ المجاز على المجاز بالزيادة ، والمجاز بالنقصان ؛ وكلام السكاكي مشعر بأن هذا الإطلاق على سبيل التشابه حيث قال : ورأي في هذا النوع أن يعد ملحقاتاً بالمجاز ومشبهاً به ، فالهدة في ذلك أي في جعل اللفظ مشتركاً بينهما اشتراكاً معنوياً

أو لفظياً على السلف ، فإن كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي واللفظي ، كما يستدعيه تقسيمهم المجاز إلى هذا النوع وغيره ، انتهى ما قال صاحب الأطول .

وقد يقسم المجاز إلى المشهور وغير المشهور ؛ وما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي ، هو أن ينظر إلى المعنيين ، فإن لم يمكن جمعهما في تعريف واحد فالاشتراك لفظي وإلا فعنوي .

إذا عرفت هذا فاعلم أن تعريف المجاز لا يتضح حق الاتضاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما ، حتى قيل : إنما تعرف الأشياء بأضدادها ، وأيضاً لا يكون اللفظ مجازاً بدون أن يكون له معنى حقيقي ؛ فلنشر إلى تعريف الحقيقة ثم إلى تعريف المجاز فنقول :

الحقيقة العقلية : إسناد الفعل ، أو معناه ، إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر ، كذا قال الخطيب في التلخيص^(١) ؛ فالمراد بالإسناد النسبة سواء كانت تامة أو لا كما يدل عليه قوله : « أو معناه » ، فإن المراد بمعنى الفعل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ، والمصدر ، واسم التفضيل ، والظرف ؛ ولا شك أن إسناد بعضها لا يلزم أن يكون تاماً ؛ والأولى أن يقال أو ما في معناه ، لأن معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل ، وهو ما يفيد معنى الفعل ، ولا يشاركه في التركيب .

(١) التلويح ٢٩٧/١ وما يليها

(٢) المطول ٢٨٥

(٣) الأطول ١١٣/٢ وما يليها

(١) التلخيص ص ٢٥

ولا يبعد أن يجعل المنسوب نحو « أتمى أبوه »
 داخل في معنى الفعل ؛ واحتز به عما ليس للسند
 فيه فعلاً أو معناه ، نحو الحيوان جسم ، فإنه ليس
 بحقيقة ولا مجاز ، وقوله : « إلى ما هوله » أى إلى
 شيء هو أى الفعل أو معناه له ، أى لذلك الشيء ،
 وإفراد ضمير هو باعتبار أحد الأمرين ، وذلك الشيء
 أعم من أن يكون الفعل أو معناه صدرأ عنه ، كما
 في « ضرب زيدٌ عمرأ » ، أو لا كما في « انقطع
 الجبل » ، « وسلك الجبل » على صيغة المجهول ،
 ولذا لم يقل ما هو عنه ، ومعنى كونه له : أن حقه
 أن يسند إليه في مقام الإسناد سواء كانت النسبة
 للنفي أو للإثبات لا أن يكون قائماً به كما قال المحقق
 التفتازانى ، حتى لا يشكل بقولنا « ما قام زيد »
 لأن القيام حقه أن يسند إلى زيد في مقام نفيه عنه ،
 بخلاف « ما صام نهاري » فإن الصوم حقه أن
 يسند إلى المتكلم في مقام نفيه عنه لا إلى نهاره ،
 فهو مجاز عقلي ؛ نعم حقه أن يسند إلى النهار في مقام
 قصد النفي عنه أى عن النهار ، وحينئذ ذلك الإسناد
 حقيقة فاحفظه فإنه من الدقائق .

ويمكن أن يجعل ضمير هو إلى ما ، وضميره إلى
 الفعل أو معناه ، وكون الشيء للفعل أو معناه
 بمعنى أن حق الشيء أن يسند الفعل أو معناه
 إليه ، لكن جعل الفعل وما في معناه للذات أعذب
 من العكس .

ولما كان المتبادر ما هوله في الواقع ، وحينئذ
 يخرج عن التعريف قول الجاهل « أنبت الربيع البقل »

قيده بقوله « عند المتكلم » ، فيشتمل التعريف
 ما هوله في الواقع والاعتقاد جميعاً ، كقول المؤمن
 « أنبت الله البقل » ، وما هوله في اعتقاد المتكلم
 فقط كقول الجاهل « أنبت الربيع البقل » ، لكنه
 بعد يتبادر منه ما هوله في اعتقاد المتكلم في الواقع ،
 فيخرج منه قوله المتزلى « خلق الله الأفعال كلها »
 مخفياً مذهبه ، فقيده ثانياً بقوله « في الظاهر » أى
 فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله أيضاً .

ومن أمثلة الحقيقة العقلية قولك « جاء زيد »
 حال كونك عالماً بعدم مجيئه .

ومما ينبغي أن يُعلم أن المراد بالإسناد إلى ما هو
 له ، الإسناد إلى ما هوله من حيث إنه ما هوله ،
 إذ قد يكون الشيء « ما هوله » باعتبار غير « ما هوله »
 باعتبار آخر ، أما في النفي فقد عرفت في قولنا
 « ما صام نهاري » ، وأما في الإثبات فكما في قول
 الخنساء تصف ناقةً :

• فإنما هي إقبالٌ وإدبارٌ^(١) •

إذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر أن الناقة
 لكثرة إقبالها وإدبارها كأنها تجسمت منهما ، فالجواز
 في إسناد الإقبال لأنه وإن كان لها من حيث القيام
 بها ، لكنه ليس لها من حيث الحمل والاتحاد ،
 « فأقبلت الناقة » حقيقة ، وهي إقبالٌ مجاز ؛

(١) هذا هو المصراع الثاني وقوله :
 • ترع ما رتمت حق إذا ادكرت •

ولو قيل : الإقبال بمعنى مُقبل حتى يكون المجاز في الكلمة ، أو جعل التقدير « ذات إقبال » حتى يكون مجاز الحذف لكان مفسولاً من الفصاحة ؛ هذا لـكن هذا المثال عند المصنف ، أعنى الخطيب ، من قبيل الوسطة بين الحقيقة والمجاز ؛ لأن المراد بما ، في قوله « ما هو » الملابسُ على ما صرح به ، وهذا إسناد إلى المبتدأ ، والمبتدأ ليس بملابس .

والمجاز العقلي : ويسمى أيضاً مجازاً حكيمياً ، ومجازاً في الإسناد ، وإسناداً مجازياً ، ومجاز الإسناد ومجازاً في الإثبات ؛ والمجاز في التركيب والمجاز في الجملة على ما قال الخطيب^(١) ، هو : إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأول ؛ أى غير الملابس الذى ذلك الفعل أو معناه ، يعنى غير الفاعل فيما بُنى للفاعل ، وغير المفعول به فيما بُنى للمفعول ، ولا يخفى أن « غير ما هو له » يتبادر منه غير ما هو له في نفس الأمر ، وبقوله « بتأول » يصير أعم من غير ما هو له في نفس الأمر ، ومن غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع أو في الظاهر ؛ ويتقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر ، فهو بمنزلة أن يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر .

نخرج بقيد التأول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل « أنبت الربيع البقل » .
وخرج الكواذب مطلقاً .

(١) التلخيص ص ٢٦ .

وخرج قول المعتزلى الخفى مذهبه « خاق الله الأفعال كلها » .

والتأول طلب : ما يؤول إليه الشيء ، والمراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للإسناد ، عن أن يكون إلى ما جعل له ، إلى ما هو حقيقة الأمر ، لا بمعنى أن يفهم لأجلها الإسناد إلى ما هو له بمعنى أنه قلما يحضر السامع بما هو له ، بل بمعنى أن يفهم ما هو حقيقة ، مثلاً يفهم من « صام نهاري » أنه وقع الصوم المبالغ فيه في النهار أو صام صائم في النهار ، جداً حتى خيّل أن النهار صائم ؛ وفي « بنى الأمير المدينة » أنه صار الأمير سبياً بحيث خيّل إليك أنه بآن ؛ ولا يقتضى التعريف بمثل إنما هي إقبال ؛ لأنه ليس داخلاً في التعريف عنده بل هو واسطة ، كما مر ؛ وأما الكتاب الحكيم ، والأسلوب الحكيم ، والضلال البعيد ، والعذاب الآليم ، فإن أريد بها وصف الشيء بوصف صاحبه فليس بمجاز ؛ ولو أريد بها وصف الشيء - لكونه ملابس ما هو له في التلبس بالمسند ، لكونه مكاناً للمسند أو سبباً له ، فيكون المآل « الحكيم في كتابه وأسلوبه ، والآليم في عذابه ، والبعيد في ضلاله » - كان مجازاً داخلاً في التعريف .

ومقتضى تعريفات القوم أن لا يكون مكر الليل ، وإنبات الربيع وجرى الأنهار ، وأجريت النهر مجازات وقد شاع إطلاق المجاز العقلي عليها ، فيما أن يجعل الإطلاق على سبيل التشبيه ، وإما أن يتكلف في التعريف ، وصناعة التعريف تأبى الثاني .

كقولنا [جُلسَ الدار وسير سير شديد^(١)]، وسير الليل، مجازاً وليس لنا مجلوس ومسير ينزل الدار والسير الشديد منزلته^(٢)، ويلحق به .

وأما الأفعال المتعدية، فينبغي أن يفصل، ويقال : ضرب الدار إن، قصد به كونها مضروبة فمجاز، وإن قصد كونها مضروباً فيها حقيقة، وكذا [الحال]^(٣) في ضرب ضرب شديد وضرب التأديب .

هذا، وقال صاحب الأطول : ونحن نقول كون إسناد الفعل المبني للمفعول إلى غير المفعول به مجازاً مبني على أن وضع ذلك الفعل لإفادة إيقاعه على ما أسند إليه ؛ فحينئذ إذا صح جلس الدار يشبه^(٤)، تعلق الظرفية بتعلق المفعول به ووضع مقامه وإبرازه في صورته تنبيهاً على قوته، فإن أقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به ؛ ولا يجب أن يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه وتحيته، فضرب الدار لا معنى له إلا جعله مضروباً ولا يتأتى فيه تفصيل ؛ نعم يشكل الأمر في نحو ضرب في الدار وضرب للتأديب فإنه لا يظهر جعل الدار مضروبة، مع وجود في، بل يتعين جعلها مضروباً فيها، ولا يظهر جعل التأديب إلا مضروباً له، فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان ؛ هذا إذا جعل نحو في الدار

تنبيه : اعلم أن للفعل وما في معناه ملابسات بالفتح أى متعلقات ومعمولات، تلابس الفاعل والمفعول به، والمفعول المطلق، والزمان، والمكان، والمفعول له، والمفعول معه، والحال، والتمييز، ونحوها، فإسناد الفعل إلى الفاعل الحقيقي إذا كان مبنياً له حقيقة، وإلى غيره مجاز ؛ وإسناده إلى المفعول به الحقيقي إذا كان مبنياً له حقيقة، وإلى غيره للملابسة مجاز، والإسناد للملابسة أن تكون الملابس الداعية إلى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونها ملابسين للفعل، وقائدة قيد الملابس إخراج الإسناد إلى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن أن يكون مجازاً ؛ فإنه غلط وتحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة، فلا يلتفت إليه ؛ فلا بد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بأن يقال المراد إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له من حيث هو ملابس له، ليكون التعريف مانعاً .

واعلم أيضاً إن إسناد الفعل المعلوم إلى المفعول معه، وله، والحال، والتمييز، والمستثنى جائز، لكونه إسناداً إلى الفاعل ؛ وإسناد الفعل المجهول إلى المصدر والزمان والمكان جائز، ولا يجوز إسناده إلى المفعول معه، والمفعول له بتقدير اللام والمفعول الثانى من باب علمت، والثالث من باب أعلمت .

ولبعض المتأخرين هنا بحث شريف، وهو : أنه كيف يكون [الأفعال اللازمة الميمنة للمفعول،

(١) ما بين القوسين ورد في تصويبات ل

(٢) منزلته لم ترد في م

(٣) ما بين القوسين في تصويبات ل

(٤) لفظ الأطول : فتشبيه

ظرفاً ونحو للتأديب مفعولاً له ، كما هو مذهب ابن الحاجب ، وأما لو جملاً مفعولاً به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا إشكال ، هذا كله خلاصة ما في الأطول^(١) .

التقسيم : المجاز العقلي أربعة أنواع ؛ لأن طرفيه إما حقيقيان نحو : أنبت الربيع البقل ، أو مجازيان نحو : (فَارَاحَتْ تِجَارَتُهُمْ^(٢)) أى ما ربحوا فيها ، وإطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز ؛ أو أحد طرفيه حقيقى فقط ، أما الأول أو الثانى كقوله تعالى : (أم أنزلنا عليهم سُلْطَانًا)^(٣) أى برهاناً ، وقوله تعالى : (فَأُثِمُّ هَاوِيَةً)^(٤) فاسم الأم لهاوية مجاز أى كما أن الأم كافلة لولدها وملجأ له ، كذلك النار للكفار كافلة وماوى .

وبالجملة ، فالجواز العقلي لا يخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز ، ولا خفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت ، وإن أنكره البعض .

ثم هو غير مختص بالخبر بل يجرى في الإنشاء أيضاً نحو : (يا هَامَانُ ابْنِ لِي مَرْحَاً)^(٥) كذا في الأطول والإتقان^(٦) . وهذا التقسيم يجرى في الحقيقة أيضاً كما صرح السيد السند في حاشية المطول .

(١) الأطول ٦٩/٢ - ٧٥

(٢) ١٦ البقرة ٢

(٣) ٣٥ الروم ٣٠

(٤) ٩ القارعة ١٠١

(٥) ٣٦ غافر ٤٠

(٦) الأطول ٧٧/٢ ، الإتقان ٣٦/٣

قائدة : لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتأويل إما في المعنى أو في اللفظ أو للسند أو المسند إليه أو في الهيئة التركيبية الدالة على الإسناد .

الأول : أن لا مجاز في المعنى بحسب الوضع أصلاً لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بأن أسند الفعل إلى غير ما يقتضى العقل إسناده إليه تشبيهاً له بالفاعل الحقيقي ، وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذى يفاد بالكاف ونحوها ، بل هى عبارة عن جهة راعوها في إعطاء الربيع حكم القادر المختار^(١) ، كما قالوا شبه كلمة ما يلبس فرفع بها الاسم ونصب الخبر ، فلا يُتوهم أن يكون هناك حينئذ مجاز وضى علاقته المشابهة بل عقلى ، وهذا قول الشيخ عبد القاهر ، والإمام الرازى ، وجميع علماء البيان .

الثانى : أن المسند مجاز عن المعنى الذى يصح إسناده إلى المسند إليه المذكور ، وهو قول الشيخ ابن الحاجب .

الثالث : أن المسند إليه استعارة بالكناية مما يصح الإسناد إليه حقيقة ، وإسناد الإثبات إليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكى .

الرابع : أنه لا مجاز في شيء من المفردات بل في التركيب ، فإنه شبه التلبس الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لإفادة التلبس الفاعلى فيكون استعارة تمثيلية كما فى : « أراك تقدم رجلاً »

(١) أى في قول القائل : أنبت الربيع البقل

وتؤخر أخرى » وهذا ليس قولاً لعبد القاهر ولا غيره من علماء البيان ، وليس ببعيد .

وقد سها عضد الملة والهدى ههنا فجعل المذهب الأول منسوباً إلى الإمام الرازي والرابع منسوباً إلى عبد القاهر ، ثم الحق أن السكل تصرفات عقلية ولا حَجَر فيها ، فالسكل ممكن والنظر إلى قصد المتكلم .

هكذا حقق المحقق التفاتاً في حاشية المضدى^(١) ، فإن شئت الزيادة فأرجع إليه .

قائدة : اختلف في الحقيقة والحجاز العقليين فقال الخطيب المستى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام ، وهو الموافق لظاهر كلام عبد القاهر في مواضع من دلائل الإعجاز ، وقول جار الله وغيره إنه الإسناد ، وهو ظاهر^(٢) ولذا اخترناه في تعريف الحقيقة والحجاز إذ نسبة الإسناد إلى العقل^(٣) لذاته ونسبة الكلام إليه بواسطة ، فهو أحق بالتسمية بالعقل .

ووجه نسبة الإسناد إلى العقل أن كون الإسناد في : أنبت الله البقل ، إلى ما هو له ، وفي أنبت الربيع البقل إلى غير ما هو له ، مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة ؛ لأن هذا الإسناد مما يتحقق في نفس

المتكلم قبل التعبير ، وهو إسناد إلى ما هو له ، أو إلى غير ما هو له قبل التعبير ولا يجعله التعبير شيئاً منهما ؛ فالإسناد ثابت في محله ، أو متجاوز إياه بعمل العقل بخلاف الحجاز اللغوي مثلاً ، فإنه تجاوز محله لأن الواضع جعل محله غير هذا المعنى ، ولهذا يصير أنبت الربيع البقل من الموحّد مجازاً ، ومن الدهري حقيقة ، لتفاوت عمل عقليهما ؛ لا لتفاوت الوضع عندهما ، كذا في الأطول^(١) .

وإن شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل : الحقيقة العقلية مركب أسند فيه الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر .

والحجاز العقلي مركب أسند فيه الفعل أو معناه إلى غير ما هو له عند المتكلم بتأول ، وبالنظر إلى هذا ذكر في التلويح أن الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلم ؛ والحجاز العقلي جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملازمة بين الفعل وذلك الغير .

والحقيقة اللغوية : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ، في وضع به التخاطب ، وهي قسمان : مفردة : وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له ، إلخ .

ومركبة : وهي المركب المستعمل فيما وضع له ، إلخ . وقولنا في وضع به التخاطب متعلق بوضع ، أو بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع له ؛ ومعنى

(١) حواشي المضدى ١/١٥٥ ، ١٥٦

(٢) عبارة الأطول وهو ظاهر ما نقله الشيخ ابن

الحاجب عن الشيخ عبد القاهر

(٣) في الأطول الفعل

الظرفية اعتبار الوضع الذي به التخاطب ، أى المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب ، ونظراً إليه .

والوضع أعم من اللغوى ، والشرعى ، والعرفى الخاص والعام .

فهذا أولى مما قيل فى اصطلاح به التخاطب إذ لا يطلق الاصطلاح فى الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة ، بل هو العرف الخاص .

فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فإنه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً .

وبقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيبين :

أحدهما : ما استعمل فى غير ما وضع له غلطاً كقولك : « خذ هذا الفرس » مشيراً به إلى كتاب بين يديك ، فإن لفظ الفرس هنا قد استعمل فى غير ما وضع له وليس بحقيقة كما أنه ليس بمجاز .

والثانى : المجاز الذى لم يستعمل فيما وضع له لا فى وضع به التخاطب ولا فى غيره ؛ كالأسد فى الرجل الشجاع ، وقيل : معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له أو غيره طلب دلالة عليه وإرادته منه ، فجرد الذكر لا يكون استعمالاً إذ لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور ؛ فخرج الغلط مطلقاً من قيد المستعمل .

وبقولنا فى وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز ، وهو ما استعمل فيما وضع له ، لا فى وضع به التخاطب ؛ كلفظ الصلاة فيستعمله المخاطب بعرف

الشرع فى الدعاء مجازاً ، إذ لم يوضع فى هذا العرف للدعاء بل فى اللغة .

ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ، فخرج المجاز إذ فيه تعيين للدلالة على معنى بالقرينة كما يجىء فى محله فى فصل العين من باب الواو ؛ ولا يخرج المشترك إذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه ، والقرينة إنما احتيج إليها لمعرفة المراد ؛ وكذا لا يخرج الحرف فإنه إما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت أمر كلى ، كما هو مذهب المتأخرين ، أو موضوع لمفهوم لا يستعمل أبداً إلا فى جزئى من جزئياته كما هو المستفيض .

قال صاحب^(١) الأطول : ثم نقول : كما لا بدّ للنحوى من ضبط ما يجرى فى الأصوات المشاركة للكلمات فى كثرة الدوران على الألسنة فى المحاورات حتى نزولها منزلة الأسماء المبنية وضبطوها فيما بينها ، كذلك لا بد لصاحب البيان من الالتفات إلى دقائق وسرائر تتعلق بها ، فإن البلفاء أيضاً يتداولونها تداول المجازات الدقيقة ، فيقال المرأى لفعله المعجب به وهو فى غاية الدناءة : « وى » تعجباً نهكاً ، ويخاطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات بأصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلاً له منزلة الحيوان فيجب أن يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملاً لها ، حتى أكاد أجترى على أن أقول : المراد بالكلمة

أعم من الكلمة حقيقة أو حكماً ، وكذا المراد بما وضعت له وغير ما وضع له ، انتهى .

اعلم أنهم اختلفوا في كون المركبات موضوعاً ، فمن قال بأنها ليست موضوعه قال إن الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب ومن قال بوضعها قال بإطلاقها عليه . هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول ؛ واختار صاحب الأطول^(١) القول الأخير حيث قال : ثم نقول كثيراً ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له ، فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيات ، فينبغي تقسيم الحقيقة إلى المفرد والمركب ، وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له إلخ . على طبق تقسيم المجاز ، وستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب .

والمجاز اللغوي : ويسمى مجازاً في المفرد أيضاً وهو : اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب ، مع قرينة عدم إرادته ، أي ما وضع له .

- واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم ، فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة ، نخرج الغلط مطلقاً أي سواء لم تكن هناك علاقة أو كانت ، ولكن لم يلاحظها المستعمل .

وقولنا : في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع

به التخاطب ، فإنه حقيقة مع أنه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له .

وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك إليهما مرة في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نميدها .

وقولنا : مع قرينة عدم إرادته احتراز عن الكناية وهذا إنما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة ، أو بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب إليه صاحب التلخيص ؛ وأما عند من يقول بكونها مجازاً فلا بد من ترك هذا القيد .

وهنا تقسيمات :

الأول : المجاز اللغوي قسمان : مفرد ومركب ، فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له إلخ ؛ والمجاز المركب المستعمل في لازم ما وضع له إلخ ، هكذا يستفاد من الأطول^(١) ؛ وهو يشتمل الاستعارة وغيرها ، ويؤيده ما وقع في بعض الرسائل :

المجاز المركب هو للركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له ، فإن كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة وإلا يسمى استعارة تمثيلية ، انتهى .

وقال شارحه ما حاصله : إن المجاز المركب يختص بالتمثيلية ، والخبر المستعمل في الإنشاء والمستعمل في لازم قائدة الخبر ، والإنشاء المستعمل في الخبر ،

ولا يشتمل المجاز المركب ما تجوز في أحد الفاظ فيه .

فالمراد أن المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب أى بهيئته التركيبية وصورته المجموعية في غير ما وضع له إلخ .

فلا يرد أن ما تجوز في أحد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب ، لأنه إذا استعمل جزء من أجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعة في غير ما وضع له لأن الموضوع له للمجموع مجموع أمور وضع له الأجزاء .

ولا يرد أيضاً أن التجوز في الهيئته التركيبية لم يدخل في شيء من الأقسام لأن الهيئته ليست لفظاً ، وإنما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازاً مرسلًا لعدم تصريح القوم بذلك ، انتهى .

وقال الخطيب في التلخيص : المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي ، تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه ، انتهى .

فبقيد المركب^(١) خرج المجاز المفرد ، والمراد

(١) في هامش ل قوله : فبقيد إلخ لا يخفى أن تعريف المجاز للمركب في التلخيص خال عن قيد المركب فالصواب أن يقول فبوضوح قيد المركب بقرينة أن العرف مقيد بذلك القيد ، خرج المجاز للمفرد ، نعم إن الخطيب قال في الإيضاح في تعريف المجاز المركب هو اللفظ للمركب إلخ فذكر فيه قيد للمركب ، فلو قال المؤلف وقال الخطيب في

بالمعنى الأصلي المطابق ، وبهذا تم تعريف المجاز المركب ، إلا أنه أراد التنبيه على أن التشبيه الذى يُبَيِّنُ عليه المجاز المركب لا يكون إلامثيلاً وتوضيح أنه لا يكون تشبيه صورة منتزعة من عدة أمور إلى مثلها إلا في وجه منتزع من عدة أمور ، كما انفقت عليه كلتهم وإن كان هذا في نفسه غير تام .

ولم يكتب بقوله تمثيلاً لأن التمثيل مشترك بين التمثيل وبين الاستعارة ، فاحتز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف^(١) .

ولم يحتز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازانى لأنه يفنى عن اعتبار التركيب في التعريف^(٢) .

نعم إنه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهى المتكلم المستعمل والضرورية وهى الاستعمال ، لأن الاستعارة معه بالفعل ؛ والمادية وهى التشبيه لأنها

الإيضاح المجاز المركب هو اللفظ المركب إلخ ثم قال فبقيد المركب إلخ لأصاب ؛ قلنا أشار صاحب الأطول (١٤٧/٢) إلى أنه ترك التقيد بالمركب اعتماداً على أن تقيد العرف يفيد .

(١) أضاف في هامش ل تنمة عبارة صاحب الأطول بعد ما سبق حيث قال «أو عن أخذ العرف في التعريف» .

(٢) أضاف في هامش ل تنمة كلام صاحب الأطول وهو قوله : لأنه قد سبق منه أن طرف التمثيل قد يكون مفرداً وهذا يقتضى صحة بناء الاستعارة المفردة على التمثيل ، فأخرج قوله تشبيه التمثيل بتلك الاستعارة لا تصلح لتحويل .

معه بالقوة فأراد إتمام الاشتغال على العلل فصرح
بالغائية بقوله المبالغة في التشبيه .

واعترض المحقق التفتازاني على هذا التعريف بأنه
غير جامع ، لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها
التشبيهية ، كالأخبار المستعملة في التمسر والتعزير أو
الدعاء ونحو ذلك .

وتحقيق ذلك أن الواضع كما وضع المفردات لمعانيها
بحسب الشخص ، كذلك وضع المركبات لمعانيها
التركيبية بحسب النوع ، مثلاً هيئة التركيب في نحو :
زيد قائم ، موضوعة للإخبار بإثبات القيام لزيد ، فإذا
استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد حينئذ
من العلاقة بين المعنيين ؛ فإن كانت المشابهة فاستعارة
وإلا فذير استعارة ، فحصر المجاز المركب في
الاستعارة ، وتعميقه بما ذكر عدول عن الصواب .

ولا يبعد أن يقال : ما سوى الاستعارة التمثيلية
من المجازات المركبة مجازات بالعرض ، والمجازات
بالأصالة أجزاءها الداخلة في المجاز المفرد ؛ مثلاً هيئة
المركب الخبري والإنشائي موضوعة لنوع من النسبة
فتجاوز فيها بنقلها إلى النوع الآخر ، فيصير المركب
مجازاً بتبعية ذلك التجوز ، فلوعد اللفظ الذي صار
مجازاً للتجوز في جزئه قسماً على حدة من المجاز
لكان : « جاءني أسد » وقوله تعالى : (وأما الذين
ابيضت وجوههم ففي رحمة الله)^(١) وأمثالها مجازات
مركبة ولم يقل به أحد ، بخلاف الاستعارة التمثيلية

فأنها من حيث إنها استعارة لا تجوز في شيء من
أجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من
كونها حقائق أو مجازات أو مختلفات بل المجموع
نقل إلى غير معناه من غير تصرف في شيء من أجزائه
فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما
شبه بمعناه الأصلي ، ولا شيء مما ليست علاقته
التشبيهية كذلك .

بقي أن قولنا : حفظت التوراة من حفظها استعمل
في لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة إذ
لا تجوز في شيء من أجزائه إلا أن يُتدكلف ، ويقال
حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل أفيد اللازم على
سبيل التعميرض ، فهو من قبيل : « المسلم من سلم
المسلمون من لسانه ويده » في حق من يؤذى المسلمين
فإنه يفاد به أن هذا الشخص ليس بمسلم ، لكن من
عرض الكلام ، وفيه بحث فتأمل .

ثم إنه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة
وهي غير مستقلة ، لأنه ينبغي أن لا يجري فيه الاستعارة
بالأصالة كما في الحرف ، فهل هي كالأستعارة التبعية
أولاً ، وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في أي شيء
أولاً ، هذا كله خلاصة ما في الأطول^(١) مع توضيح
أمثال المجاز المركب كقولنا : « إني أراك تقدّم رجلاً
وتؤخر أخرى » للمتروك في أمر ما ، أي أنك متردد
في الإقدام عليه والإحجام عنه ، فقد شبه صورة تردده
في أمر بصورة تردد من قام ليذهب في أمره ، فتارة

المطول ؛ وفي الأطول إن المقسم الحقيقة والمجاز المفرد
وبه صرح الخطيب في الإيضاح .

أما في الحقيقة فلأن واضعها إن كان واضح اللغة
فهي حقيقة لغوية ، وإن كان الشارع فشرعية ،
وإلا عرفية عامة أو خاصة ، وبالجملة ينسب إلى
الواضح .

وأما المجاز فلأن الوضع الذي به وقع التخاطب ،
وكان اللفظ مستعملاً في غير ما وضع له في ذلك الوضع
إن كان وضع اللغة فالمجاز لغوي ، وإن كان وضع
الشرع فشرعي ؛ وإلا فعرفي عام أو خاص ؛ وفسر
الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي كالنحوي
والصرفي والكلامي ؛ والشرع ، وإن كان داخلاً
فيه لكنه أخرج منه لشرافته ، والعام بما
لا يتعين ناقله .

وفيه أن النحوي مثلاً يشمل العرب وغيرها ،
كما أن العرب تشمل النحوي وغيره ، فجعل أحدهما
متعيناً والآخر غير متعين لا توجيه له ، ويمكن أن
يقال : المتعين ما يكون وضعاً للفظ للاستعمال في
تحصيل أمر مخصوص ، والنحوي إنما يضع اللفظ
ليستعمله في تحصيل النحو ، بخلاف اللغوي ، فإن نظره
في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل أمر
مخصوص ، هكذا في الأطول^(١) .

ثم العرف قد غلب عند الإطلاق على العرف
العام ؛ والعرف الخاص يسمى اصطلاحاً ، فلفظ

يريد الذهاب فيقدم رجلاً وتارة لا يريد فيؤخر
أخرى ؛ فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في
تلك الصورة ؛ ووجه الشبه وهو الإقدام تارة والإحجام
أخرى متفرع من عدة أمور كما ترى .

وقيل : قولنا إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى
سبب من التردد ، فيحتمل أن يكون التجوز باعتباره
فتمحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في
الأجزاء ، فظهر أن الحق عدم انحصار المجاز المركب
في الاستعارة التمثيلية .

فائدة : قال الخطيب : المجاز المركب يسمى بالتمثيل
على سبيل الاستعارة أما كونه تمثيلاً فلاستلزامه التمثيل
وأما كونه على سبيل الاستعارة فلأنه استعاره لأن فيه
ذكر المشبه به ، وترك المشبه بالكلية ؛ وقد يسمى بالتمثيل
مطلقاً ، أي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ،
ويمتاز عن التشبيه بأن يقال له تشبيه تمثيل ، أو تشبيه
تمثيلي ؛ ولا يطلق التمثيل مطلقاً على التشبيه ، ويسمى
مثلاً أيضاً ويحىء في محله في فصل اللام من باب الميم .

الثاني : المجاز اللغوي سواء كان مفرداً أو مركباً
قسمان :

مرسل إن كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد
في النعمة .

واستعارة إن كانت العلاقة فيه المشابهة ، ويحىء
في محله مستوفى في فصل الراء من باب العين .

الثالث : المجاز اللغوي ، وكذا الحقيقة اللغوية ،
إما لغوي أو شرعي أو عرفي خاص أو عام ، كذا في

الأسد إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع
المخصوص يكون حقيقة لغوية ، وفي الرجل الشجاع
يكون مجازاً لغوياً .

ولفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في العبادة
المخصوصة يكون حقيقة شرعية ، وفي الدعاء يكون
مجازاً شرعياً .

ولفظ الفعل إذا استعمله النحوي في مقابل الاسم
والحرف يكون حقيقة اصطلاحية ، وفي الحديث
يكون مجازاً اصطلاحياً .

ولفظ الدابة إذا استعمل في العرف العام في ذوات
الأربع يكون حقيقة عرفية ، وفي كل ما يدب على
الأرض مجازاً عرفياً .

تنبيه : المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين :
أحدهما اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له الخ مل
ما عرفت ، وثانيهما الأخص منه المقابل للشرعي
والعرفي ، كما عرفت أيضاً قبيل هذا .

(. والمجاز المشهور) هو اللفظ المشتهر في معناه
المجازي حتى إذا أطلق يتبادر منه هذا المعنى إلى
الفهم ؛ ويقابله غير المشهور .

وأما المجاز بالزيادة والنقصان فقد ذكر الخطيب
أنه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم إعرابها بحذف
لفظ ويسمى مجازاً بالنقصان ؛ أو بزيادة لفظ ويسمى
مجازاً بالزيادة ، وقال صاحب الأطول^(١) ، فخرج

تغير^(١) ، حكم إعراب غير في « جاءني القوم غير
زيد » فإن حكم إعرابه كان الرفع على الوصفية ،
فتغير إلى النصب على الاستثناء لكن لا يحذف لفظ
أو زيادة ، بل لنقل غير عن الوصفية إلى كونه أداة
استثناء ؛ لكنه يخرج عنه ما ينبني أن يكون مجازاً ،
وهو جملة حذف ما أضيف إليها ، وأقيمت مقامه
نحو « ما رأيته مذ سافر » فإنه في تقدير « مذ زمان
سافر » إلا أن يؤول قوله « كلمة » بما هو أعم من
الكلمة حقيقة .

ومنها حكماً ويدخل فيه ما ليس بمجاز نحو « إنما
زيد قائم » فإنه تغير حكم إعراب زيد بزيادة
ما الكافة ؛ وإن زيد قائم فإنه تغير إعراب زيد
عن النصب إلى الرفع بحذف إحدى نوني إن وتخفيفها
ونحو ذلك^(٢) ، فالصحيح كلمة تغير حكم إعرابها
الأصلي إلى غيره أي إلى غير الأصلي ، فإن ربك في
(وجاء ربك)^(٣) ، تغير حكم إعرابه الأصلي ، أي
إعرابه الذي يقتضيه بالأصالة لا بتبعيته شيء آخر ،
وهو الجر في المضاف إليه ، إلى غير الأصلي الذي
حصل بمتابعة^(٤) أمر آخر ، كالرفع الذي حصل فيه ،
بفرعية مضافة المحذوف ونيايته له ؛ وليس ما غير فيه
الإعراب الأصلي في الأمثلة المذكورة إلى غير الأصلي
بل إلى أصلي آخر .

(١) في الأطول : تغير

(٢) أضاف في هامش عبارة : تمة الأطول (١٦٧/٢)

وغير ذلك مما تعرفه لو كنت في درجة من التفتن .

(٣) ٢٢ الفجر ٨٩

(٤) في د : لمبالغة

(١) الأطول ١٦٦ / ٢

وكذلك يدخل فيه نحو « ليس زيد بمنطلق »
 « وما زيد بقائم » مع أن في المفتاح صرح بأنهما
 ليسا بمجازين^(١) ، قال المحقق التفتازاني^(٢) ،
 ما حاصله : أن الآمدى عرّف المجاز بالنقصان في
 « الأحكام » بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
 لعلاقة بعد نقصان منه يغيّر الإعراب ، والمعنى إلى
 ما يخالفه رأساً ، كنقصان الأمر ، والأهل في قوله
 تعالى : (وجاء ربك) ، (وأسأل القرية)^(٣) ،
 لا كنقصان « منطلق » الثاني في قولنا « زيد منطلق
 وعمره » ، ونقصان مثل ذوى من قوله تعالى :
 (كصيب)^(٤) ، لبقاء الإعراب ، ولا كنقصان
 « في » من قولنا : « سرت يوم الجمعة » لبقائه على
 معناه .

وعرّف المجاز بالزيادة بأنه اللفظ المستعمل في غير
 ما وضع له لعلاقة بعد زيادة عليه تغيّر الإعراب
 والمعنى إلى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى : (ليس

(١) زاد في هامش ل نقلا عن الأطول (١٦٧/٢) :
 قوله إذ قيدا لإخراجها بأن قال أو زيادة لفظ مستغنى
 عنه استغناء واضحا ، نحو كفى بالله ، وبحسبك زيد ،
 بخلاف ليس زيد بقائم وما زيد بقائم ؛ وفسر شارحو
 المفتاح الاستغناء الواضح بما لم يظهر لزيادته فائدة ، أصلا
 وزيادة الباء في النفي لتأكيد النفي .

(٢) للطول ٢٢٧ وعبارته : قال صاحب المفتاح الخ ،
 لا الآمدى في الأحكام كما نقل للصنف .

(٣) ٨٢ يوسف ١٢

(٤) من قوله تعالى « أو كصيب من السماء فيه ظلمات
 ورعد وبرق » آية ١٩ البقرة ٢

كشله شيء)^(١) نخرج ما لا يغيّر شيئا نحو :
 (قبيحا رحمة)^(٢) ، وما يغيّر الإعراب فقط ،
 نحو « سرت في يوم الجمعة » وما يغير المعنى فقط نحو
 « الرجل » بزيادة لام العهد ؛ وما يغير المعنى لا إلى
 ما يخالفه بالكلية مثل « إن زيدا قائم » .

وفيه نظر ، لأن المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه
 عبارة النحاة من زيادة الحروف وهي كونها بحيث
 لو حذفت لفظاً ومعنى لم يختل ؛ فقد خرج سرت في
 يوم الجمعة وإن زيدا قائم ونحو ذلك من هذا القيد
 لا من غيره .

بل الحق أنه لا حاجة في إخراج الأشياء المذكورة
 إلى قيد « يغيّر الإعراب والمعنى رأساً وبالكلية »
 في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في
 غير ما وضع له .

وأيضاً يرد على التعريفين : أن استعمال اللفظ في
 غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع ،
 إذ لو جعل القرية مثلاً مجازاً عن الأهل لعلاقة
 كونها محلاً ، كما وقع في بعض كتب الأصول ،
 فهو لا يكون في شيء من هذا النوع من المجاز ،
 إذ المجاز ههنا بمعنى آخر ، سواء أريد به الإعراب
 الذي تغيّر إليه الكلمة بسبب النقصان أو الزيادة ،
 كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح ، أو أريد به الكلمة

(١) ١١ التورى ٤٢

(٢) ١٥٩ آل عمران ٣

التي تفسر إعرابها بحذف أو زيادة ، كما ذكره الخطيب ؛ فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن إعرابها الأصلي إلى غيره ، وإن كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الأول .

وقال السيد السند : إن في هذا الإيراد نظراً لأن الأصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور أوردوا في أمثلة المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا أن للمجاز عندهم معنى آخر ، فالفهم من كلامهم أن القرية مستعملة في أهلها مجازاً ، ولم يريدوا بقولهم إنها مجاز بالنقصان أن الأهل مضمرة هناك مقدرة في نظم الكلام حينئذ ، لأن الإضمار يقابل المجاز عندهم ، بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية ، فلما حذف الأهل استعمل القرية مجازاً ، فهي مجاز بالمعنى المتعارف ، سببه النقصان ؛ وكذلك قوله تعالى (كنه) مستعمل في معنى المثل مجازاً ؛ وسبب هذا المجاز هو الزيادة إذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز ؛ انتهى . ويؤيده ما قال صاحب الأطول .

ثم نقول : لا يبعد أن يقال : هذا النوع من المجاز أيضاً من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له إلى غيره ، فإن للكلمة وضعاً إفرادياً ، ووضعاً تركيبياً ، فهي مع كل إعراب في التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع إعراب آخر ؛ فإذا استعملت مع إعراب في معنى وضعت له مع إعراب آخر ، فقد أخرجت عن المعنى الموضوع له التركيبي إلى غيره ؛ مثلاً : القرية مع النصب

في أسأل القرية موضوعاً لمعنيين تعلق به السؤال ، وقد استعملت في معين تعلق بما أضيف إليه السؤال ؛ وحينئذ يمكن أن يجعل تحت تعريفاتهم للمجاز ، ويجعل مقصوداً لصاحب البيان لتعلق أغراض بيانية به .

اعلم أن مختار عضد الملة والدين أن لفظ المجاز مشترك معنى بين المجاز اللغوي والعقلي والمجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد النياتية ، حيث قال هناك : الحقيقة لفظ أفيد به في اصطلاح التخاطب ؛ والمجاز لفظ أفيد به في اصطلاح التخاطب ، لا بمجرد وضع أول ؛ ولابد في المجاز من تصرف في لفظ أو معنى ، وكل زيادة أو نقصان ، أو نقل ؛ والنقل لمفرد ، أو تركيب ؛ فهذه ثمانية أقسام ، أربعة في اللفظ وأربعة في المعنى .

فوجوه التصرف في اللفظ :

الأول بالنقصان : نحو (أسأل القرية) .

الثاني بالزيادة : نحو (ليس كنه شيء) على أن الله جميل الأشياءية لنفي من يشبه أن يكون مثلاً له ، فضلاً عن المثل ، وقد جعلهما القدماء مجازاً في حكم الكلمة أي إعرابها ؛ وقد جعل من الملحق بالمجاز لا منه ؛ وأنت تعلم حقيقة الحال إذا قلت « عليك بسؤال القرية » أو قلت « ما شيء كنه » ثم النقل فيها بين من سؤال القرية إلى سؤال أهلها ؛ ومن نفي مثل المثل إلى نفي المثل .

الثالث : بالنقل لمفرد : وهو إطلاق الشيء . لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة .

الرابع : بالنقل لتركيب : نحو « أنبت الربيع البقل » إذا صدر ممن لا يعتقد ولا يدعيه مبالغة في التشبيه ؛ وهذا يسمى مجازاً في التركيب ومجازاً حكماً ؛ وتحقيقه أن دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللفات ؛ وهذه وضعت للملابسة الفاعل ، فإذا أفيد بها ملابسة غيرها كان مجازاً لفة ، كما قاله الإمام عبد القاهر .

وقيل : إن المجاز في أنبت .

وقيل : إنه استعارة بالكناية كأنه ادعى الربيع فاعلاً حقيقياً .

وقيل : إنه مجاز عقلي إذ أثبت حكماً غير ما عنده ليفهم منه ما عنده ويتميز عن الكذب بانقرينة .

وأما وجوه التصرف في المعنى :

فالأول : بالنقصان : كالمشعر للشفة والمرسن الأنف ، وهو إطلاق اسم الخاص للعام ، وسموه مجازاً لغوياً غير مقيد .

والثاني : بالزيادة : نحو (وأوتيت من كل شيء)^(١) أي مما يؤتى مثلها ؛ وهو عكس ما قبله ، أي إطلاق اسم العام للخاص ، ومنه باب التخصيص بأسره .

والثالث : بالنقل لمفرد : نحو « في الحمام أسد » .

والرابع : بالنقل لتركيب : نحو أنبت الربيع البقل

من يدعيه مبالغة في التشبيه ، وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلاف المتقدم ؛ وأما من يعتقد أنه منه حقيقة كاذبة ؛ انتهى كلامه .

قال صاحب الإتيان^(١) : المجاز قسمان :

الأول في التركيب : ويسمى مجاز الإسناد ، والمجاز العقلي وعلاقته للملابسة ؛ وذلك أن يسند الفعل أو شبهه إلى غير ما هو له أصالة للملابسته له .

والثاني المجاز في المفرد : ويسمى المجاز اللغوي ، وهو : استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً .

وأنواعه كثيرة :

الأول الحذف : كما يحىء .

الثاني الزيادة .

الثالث إطلاق اسم الكل على الجزء ، نحو : (يجعلون أصابعهم في آذانهم)^(٢) أي أناملهم .

الرابع عكسه : نحو (ويبقى وجه ربك)^(٣) أي ذاته .

وألحق بهذين النوعين شيثان :

أحدهما : وصف البعض بصفة الكل : نحو (ناصية كاذبة خاطئة)^(٤) ، فالخطأ صفة الكل وصف به الناصية : وعكسه ، نحو (إنا منكم وجرلون)^(٥) ، والوجل صفة القلب .

(١) الإتيان ٢ / ص ٣٦ وما يليها

(٢) ١٩ البقرة ٢

(٣) ٢٧ الرحمن ٥٥

(٤) ١٦ الملق ٩٦

(٥) ٥٢ الحجر ١٥

والثاني إطلاق لفظ بعض مراداً به الكل : نحو (وَلَا يُبَيِّنُ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ) ^(١) ، أى كله ، ونحو (وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُّكُمْ) ^(٢) ، أى كل الذى يعدكم .

الخامس : إطلاق اسم الخاص على العام : نحو « إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ » ^(٣) ، أى رسوله .

السادس عكسه : نحو (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) ^(٤) ، أى المؤمنين بدليل قوله (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) ^(٥) .

السابع : إطلاق اسم الملزوم على اللازم : نحو (أَمْ أَنْزَلْنَاهُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا) ^(٦) ، فهو يتكلم بما كانوا به يشتركون سميت الدلالة كلاماً لأنها من لوازمه .

الثامن : عكسه : نحو (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) ^(٧) ، أى هل يفعل ، أطلق الاستطاعة على الفعل لأنها لازمة له .

التاسع : إطلاق المسبب على السبب : نحو (وَيَنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا) ^(٨) ، أى مطراً .

العاشر : عكسه نحو (وَمَا كَانُوا بِسْتَطَاعَتِهِمْ)

السمع) ^(١) ، أى القبول والعمل به ، لأنه يتسبب عن السمع ؛ ومن ذلك نسبة الفعل إلى سبب السبب نحو (كما أخرج أبويكم من الجنة) ^(٢) ، فإن المخرج حقيقة هو الله ، وسبب ذلك أكل الشجرة وسبب الأكل وسوسة الشيطان .

الحادى عشر : تسمية الشيء باسم ما كان عليه نحو (وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ) ^(٣) ، أى الذين كانوا يتامى إذ لا يُتَمَّ بعد البلوغ .

الثاني عشر : تسميته باسم ما يؤول إليه نحو (إِنِّي أَنَا) ^(٤) ، أى عنياً يؤول إلى الحرية ، (وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاغْرًا كَفَّارًا) ^(٥) ، أى صائراً إلى الكفر والفجور .

الثالث عشر : إطلاق اسم الحال على المحل : نحو (فَنِي رَحْمَةِ اللَّهِ) ^(٦) ، أى فى الجنة لأنها محل الرحمة .

الرابع عشر : عكسه نحو (فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ) ^(٧) ، أى أهل ناديه ، أى مجلسه .

(١) ٦٣ الزخرف ٤٣

(٢) ٢٨ غافر ٤٠

(٣) ١٦ الشعراء ٢٦

(٤) ٥ الشورى ٤٢

(٥) ٧ غافر ٤٠

(٦) ٣٥ الروم ٣٠

(٧) ١١٢ المائدة

(٨) ١٣ غافر ٤٠

(١) ٢٠ هود ١١

(٢) ٢٧ الأعراف ٧

(٣) ٢ النساء ٤

(٤) ٣٦ يوسف ١٢

(٥) ٢٧ نوح ٧١

(٦) ١٠٧ آل عمران ٣

(٧) ١٧ الطلاق ٩٦

الخامس عشر : تسمية الشيء باسم آله نحو
(واجعل لي لسان صدق في الآخرين)^(١) ، أى ثناء
حسناً لأن اللسان آله .

السادس عشر : تسمية الشيء باسم ضده نحو
(فبشّرهم بمذابٍ أليم)^(٢) ، أى أنذرهم ، ومنه
تسمية الداعي إلى الشيء باسم الصارف عنه ، ذكره
السكاكي نحو « وما منمك أن لا تسجد »^(٣) ، أى
ما دعاك إلى أن لا تسجد ، وسلم بذلك^(٤) ، من
دهوى زيادة لا .

السابع عشر : إضافة الفعل إلى ما لا يصلح له^(٥)
تشبيهاً نحو « جداراً يريد أن ينقض فأفامه » وصفه
بالإرادة وهى من صفات الحى تشبيهاً لميله^(٦) ،
للوقوع بإرادته .

الثامن عشر : إطلاق الفعل ، والمراد مشارفته
ومقاربتة وإرادته (فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون
ساعة ، ولا يستقدمون)^(٧) أى فإذا قرب مجيئه ،
وبه اندفع السؤال المشهور أن عند مجيء الأجل
لا يتصور تقديم ولا تأخير .

وقيل فى دفع السؤال : إن جملة لا يستقدمون
عطف على مجموع الشرط والجزاء لاعلى الجزاء وحده ،

ونحو (إذا قمتُم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم)^(٨) ،
أى أردتم القيام .

التاسع عشر : القلب ويجىء فى محله نحو
« عرضت الناقة على الخوض » .

العشرون : إقامة صيغة مقام أخرى ، منها : إطلاق
المصدر على الفاعل نحو « فإنهم عدوّلى »^(٩) ، ولهذا أفرد ؛
وعلى المفعول نحو (ولا يحيطون بشيء من علمه)^(١٠) ،
أى من معلومه ، (ووصّح الله)^(١١) أى مصنّعه .

ومنها : إطلاق الفاعل والمفعول على المصدر ،
نحو (ليس لوقعتها كاذبة)^(١٢) ، أى تكذيب و (بأبيكم
المفتون)^(١٣) ، أى الفتنة على أن الباء غير زائدة .

ومنها : إطلاق الفاعل على المفعول نحو (ماء
دافق)^(١٤) ، أى مدفوق و (لا عاصم اليوم من أسرار الله
إلا من رحم)^(١٥) ، أى لا معصوم ، وعكسه نحو
(حجاباً مستوراً)^(١٦) ، أى ساتراً .

وقيل : هو على معناه أى مستوراً عن العيون
لا يحس به أحد ؛ و (إنه كان وعده مأتياً)^(١٧) ،
ونحو « فى عيشة راضية »^(١٨) ، أى مرضية .

(١) ٦ لثالثة ٥

(٢) ٧٧ الشعراء ٢٦

(٣) ٢٥٥ البقرة ٢

(٤) ٨٨ النمل ٢٧

(٥) ١ الواقعة ٥٦

(٦) ٦ القلم ٦٨

(٧) ٦ الطارق ٨٦

(٨) ٤٢ هود ١١

(٩) ٤٥ الإسراء ١٧

(١٠) ٦١ مريم ١٩

(١١) ٢١ الحاقة ٦٩

(١) ٨٤ الشعراء ٢٦

(٢) ٢٤ الإنشاق ٨٤

(٣) ٧٧ السكف ١٨

(٤) فى الأصول من ذلك وما أثبتناه عبارة الإتقان .

(٥) لفظ الإتقان يصح

(٦) فى الأصول للمسألة

(٧) ٣٤ الأعراف ٧

ومنها : إطلاق فعل بمعنى مفعول نحو : (وكان الكافر على ربه ظهيراً)^(١) .

ومنها إطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو : (والله ورهـوله أحق أن يرضوه)^(٢) ، أى يرضوها ، فأفرد لتلازم الرضائين ، فهذا مثال إطلاق المفرد على المثنى ؛ ومثال إطلاقه على الجمع : (إن الإنسان لفي خسر)^(٣) أى الأناسى .

ومثال إطلاق المثنى على المفرد : (ألقيا في جهنم)^(٤) أى ألق في جهنم .

ومن إطلاق المثنى على المفرد كل فعل نُسب إلى شيئين وهو لأحدهما فقط نحو : (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان)^(٥) وإنما يخرج من أحدهما ، وهو الملح دون العذب ، ونحو : « يؤمكأ أكبركأ » ، خطاباً لرجلين ، ونظيره نحو : « وجعل القمر فيهن نورا »^(٦) أى في إحداهن ومثال إطلاق المثنى على الجمع : (ثم ارجع البصر كرتين)^(٧) أى كرات ، لأن البصر لا يحسّر^(٨) إلا بها .

ومثال إطلاق الجمع على المفرد : (قال رب ارجعون) أى ارجعنى ، ونحو : (ونحن أقرب إليه من

حبلى الوريد)^(١) أى أنا .

ومثال إطلاقه على المثنى : (قالنا أتينا طائفين)^(٢) ونحو : (فإن كان له إخوة فلأممهم السدس)^(٣) أى أخوان ، ونحو : (صنت قلوبكأ)^(٤) أى قلبكأ ، ونحو : « قاطعوا أيديهما » أى يديهما .

ومنها : إطلاق الماضى على المستقبل لتحقيق وقوعه ونحو : (أتى أمر الله)^(٥) أى الساعة بدليل فلا تستعجلوه ، ونحو : (ونادى أصحاب الجنة)^(٦) وعكسه لإفادة الدوام والاستمرار فكأنه وقع واستمر واستمر نحو : (ولقد نعلم)^(٧) أى علمنا .

ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل أو المفعول لأنه حقيقته في الحال لا في الاستقبال ، نحو : (إن الدين لواقع)^(٨) ونحو : (ذلك يوم مجموع له الناس)^(٩) .

ومنها : إطلاق الخبر على الطلب أمراً أو نهياً أو دعاءً مبالغةً في الحث عليه حتى كأنه وقع وأخبر عنه نحو : (وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله)^(١٠) أى لا تنفقوا

(١) ١٦ ق ٥٠

(٢) ١١ فصلت ٤١

(٣) ١١ النساء ٤

(٤) ٤ التحريم ٦٦

(٥) ١ النحل ١٦

(٦) ٤٤ الأعراف ٧

(٧) ٩٧ الحجر ١٥

(٨) ٦ القاريات ٥١

(٩) ١٠٣ هود ١١

(١٠) ٢٧٢ البقرة ٢

(١) ٨٨ الإسراء ١٧

(٢) ٦٢ التوبة ٩

(٣) ٢ العصر ١٠٣

(٤) ٢٤ ق ٥٠

(٥) ٢٢ الرحمن ٥٥

(٦) ١٦ نوح ٧١

(٧) ٦٩ المؤمنون ٢٣

(٨) في الأصول : لا يحسن

ونحو : (لا تريب عليكم اليوم يغفر الله لكم)^(١)
 أى اللهم اغفر لهم ، ونحو : (والوالداتُ يرضعن
 أولادهنَّ حولَيْن كاملَيْن)^(٢) وعكسه نحو (فليمددْ
 له الرحمنُ مَدًّا)^(٣) أى يمد .

ومنها : وضع النداء موضع التعجب نحو : (يا حشرة
 على العباد)^(٤) ونحو : يا للماء ويا للدواهي .

ومنها : وضع جمع القلة موضع الكثرة نحو : (وم
 فى الفرقات آمنون)^(٥) وغرف الجنة لا تحصى ،
 وعكسه : (يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)^(٦) .

ومنها : تذكير المؤنث على تأويله بذكر نحو :
 (وأحيينا به بلدًا ميتًا)^(٧) على تأويل البلدة بالمكان .

ومنها : تأنيث المذكر نحو : (الذين يرثون
 الفردوس هم فيها خالدون)^(٨) أنت الفردوس وهو
 مذكر حملا على معنى الجنة .

ومنها : التخليب ، وهو إعطاء الشيء حكم غيره ،
 ويحىء فى محله .

ومنها التضمين ، ويحىء أيضا فى محله .

قائدة : لهم مجاز المجاز وهو أن يجعل المأخوذ من
 الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر ، فيتجاوز
 بالمجاز الأول عن الثانى ، لعلاقة بينهما كقوله تعالى :
 (لا تواعدوهنَّ سِرًّا)^(١) فإنه مجاز عن مجاز ؛
 فإن الوطء تجاوز عنه بالسرا لكونه لا يقع غالبا إلا
 فى السر ، وتجاوز به عن العقد لأنه مسبب عنه ،
 فالمصحيح للمجاز الأول الملازمة ، ولثانى السببية والمعنى
 لا تواعدوهن عقد^(٢) نكاح ، كذا فى الإتيان^(٣) .

قائدة : قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى
 الواحد حقيقة ومجازا ، لكن من جهتين ، فإن المتعبر فى
 الحقيقة هو الوضع لغويا ، أو شرعيا ، أو عرفيا ، وفى
 المجاز عدم الوضع فى الجملة ، فإن اتفق فى الحقيقة بأن يكون
 اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الأوضاع ، المذكورة فهى
 الحقيقة المطلقة ؛ وإلا فهى الحقيقة المقيدة ، وكذا
 المجاز قد يكون مطلقا بأن يكون مستعملا فى غير
 الموضوع له بجميع الأوضاع ، وقد يكون مقيدا بالجهة
 التى كان غير موضوع له بها كلفظ الصلاة فإنه مجاز لفة
 فى الأركان الخمسة حقيقة شرعا ، كذا فى التلويح^(٤) .

قائدة : الحقيقة لا تستلزم المجاز إذ قد يستعمل اللفظ فى
 مسماه ولا يستعمل فى غيره ؛ وهذا متفق عليه ؛ وأما عكسه
 وهو أن المجاز هل يستلزم الحقيقة أم لا ، بل يجوز أن
 يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له

(١) ٢٣٥ البقرة ٢

(٢) فى الأصول : عقدة وما أبتناه لفظ الإتيان

(٣) الإتيان ٤١/٢

(٤) التلويح

(١) ٩٢ يوسف ١٢

(٢) ٢٣٣ البقرة ٢

(٣) ٧٥ مريم ١٩

(٤) ٣٠ يس ٣٦

(٥) ٣٧ سبأ ٣٤

(٦) ٢٢٨ البقرة ٢

(٧) ١١ ق ٥٠

(٨) ١١ المؤمنون ٢٣

أصلاً فقد اختلف فيه ؛ القول الثاني أقوى وذلك لأنه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقاً ، حتى جاز إطلاقه غير الله تعالى ، وقولهم : رحمان اليمامة لمستلزمة الكذاب نعمت مردود ؛ وكذا نحو عسى وحبذا من الأفعال التي لم تستعمل بزمان معين .

فإن قيل : المجاز لغة قد يحىء شرعاً أو عرفاً^(١) .

قلت : المراد العدم في الجملة وقد ثبت كذا في المضدى^(٢) ؛ ومن أمثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار ، وسير الليل ، وسير شديد ، على ما مر ؛ ودليل الفريقين يطلب من المضدى .

فائدة : من الألفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلاثة أشياء :

أحدها : اللفظ قبل الاستعمال ، وهذا مفقود في القرآن ، ويمكن أن يكون أوائل السور على القول بأنها للإشارة إلى الحروف التي يتركب منها الكلام .

وثانيها : اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو : (ومكروا ومكر الله)^(٣) ذكره البعض وقال : لأنه لم يوضع لما استعمل فيه ، فليس حقيقة ، ولا علاقة معتبرة فليس مجازاً .

قيل : والذي يظهر أنه مجاز والعلاقة المصاحبة .
وثالثها : الأعلام ، كذا في الإتيان^(١) .

قال الآمدي : الحقيقة والمجاز تشتركان في امتناع اتصاف الأعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تأمل لأن مثل السماء والأرض والشمس والقمر وغير ذلك الأعلام حقائق لغوية كما لا يخفى ؛ اللهم إلا أن يخص الأعلام بمثل زيد وعمرو وما يشبههما مما لم يثبت استعماله في اللغة ؛ وإنما حدثت عند أهل العربية^(٢) فتأمل ، كذا ذكر التفتازاني في حاشية المضدى^(٣) .

ووجه التأمل : أنه لو أريد بأن مثل تلك الأعلام قبل الاستعمال واسطة فسلم ، ولا يجدى نفعا ؛ ولو أريد أنها بعد الاستعمال واسطة فمتنوع لمدق تعريف الحقيقة عليها .

فائدة : قد اختلف في أشياء أهمي من المجاز أو الحقيقة ؛ وهي ستة :

أحدها : الحذف ، كما يحىء .

والثاني : الكناية ، كما تجىء أيضاً .

والثالث : الالتفات ، قال الشيخ بهاء الدين السبكي : لم أر من ذكر هل هو حقيقة أو مجاز ، وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد .

والرابع : التأكيد زعم قوم أنه مجاز لأنه لا يفيد إلا ما أفاده الأول ؛ والصحيح أنه حقيقة ، قال

(١) عبارة المضدى : فإن قيل الجائز لغة قد يهجر شرعاً أو عرفاً الخ

(٢) المضدى وحواشيه ١٥٥/١

(٣) ٥٤ آل عمران ٣

(١) الإتيان ٤١ / ٢

(٢) في الأصول : العرب

(٣) المضدى ١ / ١٤١

الطَّرطُوسِي: من سَمَاء مجازاً قولنا له: إذا كان التأكيد بلفظ الأول، فإن جاز أن يكون الثاني مجازاً جاز في الأول لأنهما في لفظ واحد، وإذا بطل حمل الأول على المجاز بطل حمل الثاني عليه، لأنه مثل الأول.

الخامس: التشبيه، زعم قوم أنه مجاز والصحيح أنه حقيقة، قال الزنجاني في المعيار: لأنه معنى من المعاني وله ألفاظ دالة عليه وضماً فليس فيه نقل عن موضوعه، وقال الشيخ عز الدين: إن كانت بحرف فهو حقيقة، أو بحذف فهو مجاز بناء على أن الحذف من المجاز.

والسادس: التقديم والتأخير، عده قوم من المجاز لأن تقديم مارتبته التأخير كالمفعول، وتأخير مارتبته التقديم كالفاعل، نقل لكل واحدٍ منهما عن مرتبته وحقه، قال في البرهان: الصحيح أنه ليس منه فإن المجاز نقل ما وضع له إلى ما لم يوضع له، كذا في الإتيان^(١).

فائدة: المجاز واقع في اللغة خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني قال: لو كان المجاز واقعا للزم الإخلال^(٢) بالتغام، إذ قد تخنى القرينة، ورُدَّ بأنه لا يوجب امتناعه، وغايته أنه استبعاد، وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع، لأننا نقطع بأن الأسد للشجاع

والحمار قليل مجازاً، نعم يحصل به ظن في مقام التردد.

فإن قيل: هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه.

أجيب بأن المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية، فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع، ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي.

وكذا المجاز واقع في القرآن، وأنكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية؛ وبناء الإنكار على ما هو أهون من بيت المنكبوت حيث قالوا لو وقع المجاز في القرآن لصح إطلاق المتجاوز عليه تعالى، وهو مع كونه ممنوعاً إذ لا بد لصحة الإطلاق من الإذن الشرعي عند الأشاعرة، ومن إفادة التعظيم عند جماعة، ومن عدم إيهام النقص عند الكل، منقوض بأنه لو وقع مركب في القرآن يصح إطلاق المركب عليه، وإن شئت زيادة التحقيق فارجع إلى العضدي وحواشيه والأطول^(١).

الجارودية^(٢): أصحاب أبي الجارود قالوا بالنص عن النبي صلى الله عليه وسلم في الإمامة على عليّ

(١) العضدي وحواشيه في مبحث الحقيقة والمجاز

١ / ١٣٨ - ١٥٦؛ الأطول ص ٧٢

(٢) في الأصول الجارودية وما أثبتناه من التعريفات

وقوله الجارودية إلى آخر المادة لم يرد في م.

(١) الإتيان ٤٠/٢ - ٤١

(٢) في الأصول: الاختلال، والتصويب عن

العضدي.

بالحقائق متحقق خلافاً للسوفسطائية، وبالفطر إلى هذا قيل : اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي، وكذا علم الجنس على ما يجيء في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهمة .

ويطلق عديم أيضاً على اسم الجنس ، صرح بذلك في نتائج الأفكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث قال : الجنس على اصطلاح أهل النحو مادل على شيء وعلى كل ما أشبهه ، وعند الفقهاء والأصوليين عبارة عن كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون كالإنسان فإنه مقول على كثيرين مختلفين بأغراض ، فإن تحته رجلاً وامرأة ، والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبياً وإماماً وشاهداً في الحدود والقصاص ومقياً للجمع والأعياد ونحوه ، والغرض من خلقه المرأة كونها مستقرشة آتية بالولد مدبرة لأمر البيت وغير ذلك ؛ والرجل والمرأة عديم من الأنواع ، فإن النوع عديم كلّي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق ، كما هو رأى المنطقيين ، ولا شك أن أفراد الرجل والمرأة كلهم سواء في الأغراض ، فمثل زيد ليس بجنس ولا نوع ، وبالجملة فهم إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق ، فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء ، هكذا في نور الأنوار شرح المنار^(١) ، في بحث الخاص ؛ فالمعتبر

(٢) شرح نور الأنوار ١/١٩ ، وفيه «الأغراض» بالعين المهمة

رضى الله عنه ، وصفاً لا تسمية وكفروا الصحابة بمخالفته ، وتركهم الاقتداء بعليّ بعد النبي صلى الله عليه وأهله وسلم ، وكذا في تعريفات السيد الجرجاني^(١).

فصل السين المهمة

(الجنس) بالكسر وسكون النون في اللغة ما يعم كثيرين ، وبهذا المعنى يستعمله الأطباء ، كذا في بحر الجواهر ، ويقرب منه ما في الصراح حيث قال : [الجنس هو الضرب من الشيء وهو أعم من النوع]^(٢) وهكذا في المنتخب ، ويؤيد ما في الصراح ما في المغرب^(٣) قال : الجنس في اللغة الضرب من كل شيء وهو أعم من النوع يقال : الحيوان جنس ، والإنسان نوع .

والفقهاء يقولون لا يجوز السلم إلا في جنس معلوم يعنون به كونه ثمراً أو حنطة وفي نوع معلوم ويعنون به في التمر كونه برنيّاً أو معقلياً ؛ وفي الحنطة كونها ربيمية أو خريفية ، انتهى .

وعند أهل العربية يراد به الماهية ، وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس ، صرح به المولوى عبد الحكيم في حاشية الخيالي^(٤) في قوله : والعلم

(١) التعريفات ص ٣٣

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« جنس كونه از هي چیزی كه درو كونها باعد »

(٣) المغرب ص ٩٦

(٤) حاشية السيالكوتى على الخيالي ص ١٣٥

وما يليها .

عندهم في الجنس والنوع والاختلاف والاتفاق في الأعراض دون الحقائق .

ويؤيده ما ذكر في البرجندی شرح مختصر الوقاية في فصل السلم حيث قال : وفي بعض كتب الأصول : الجنس عند الفقهاء كلى مقول على أفراد مختلفة من حيث المقاصد والأحكام ؛ والنوع كلى مقول على أفراد متفقة من حيث المقاصد والأحكام ؛ انتهى .

لكن في العضدى وحاشيته المحقق التفتازانى^(١) في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات : أن اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين ، فالمندرج كالإنسان جنس ، والمندرج فيه كالحیوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي ، ومن ههنا يقال : الاتفاق في الحقيقة تجانس ، والاختلاف فيها تنوع . انتهى ؛ وإلى هذا أشار في جامع الرموز^(٢) ، في كتاب البيع ، حيث قال : الجنس أخص من النوع عند الأصولية ؛ انتهى .

وفيه^(٣) في فصل المهر : ويجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام سواء كان جنساً عند الفلاسفة أو نوعاً ، وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظراً إلى فحش التفاوت في المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظراً إلى اشتراكهما في الإنسانية ، واختلافهما في الذكورة والأنوثة .

وفيه دلالة على أن المشرعين ينبغي أن لا يلتفتوا إلى ما اصطلاح الفلاسفة عليه ، كما في الكشف ؛ انتهى .

وفيه^(١) في فصل الربا : الجنس شرعاً التساوى في المعنى باتحاد اسم الذات والمقصود أو المضاف إليه أو المنتسب ؛ فكل^(٢) من الصفر والشبه ، ولحم البقر والغنم ، والثوب المروى والمروى ، جنسان لفقدان الاتحاد المذكور ، انتهى .

وفي النهاية في كتاب الوكالة : المراد بالجنس والنوع ههنا غير ما اصطلاح عليه أهل المنطق ، فإن الجنس عندهم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالإنسان مثلاً ؛ والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضى كالتركي والمندى ؛ والمراد ههنا الجنس ما يشتمل إنساناً على اصطلاح أولئك ، وبالنوع الصنف ؛ انتهى .

وفي فتح القدير^(٣) ، في باب المهر في بيان قول الهداية : وإن تزوجها على هذا العبد فإذا هو حر ، يجب مهر المثل على ما ذكر في بعض شروح الفقه من أن الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالأحكام ، إنما هو على قول أبي يوسف (رح) وعند محمد (رح) المختلفين بالمقاصد ، وعلى قول أبي حنيفة (رح) هو المقول على متحدى الصورة والمعنى .

(١) حاشية العضدى ٢ / ٢٥٧ .

(٢) جامع الرموز ٣ / ٧ .

(٣) جامع الرموز ٢ / ٤٧٨ .

(١) جامع الرموز ٣ / ٥٨ - ٥٩ .

(٢) في الأصول : بكل .

(٣) فتح القدير ٢ / ٤٥٠ وما يليها .

وقال أيضاً : الحر مع العبد ، والخل مع الحر ، عند أبي يوسف (رح) جنسان مختلفان ؛ لأن أحدهما مال مقنن يصلح صدقاً أى مهراً ، والآخر لا ؛ والحر مع العبد جنس واحد عند محمد (رح) إذ معنى الذات لا يفترق فيهما ، فإن منعتهما تحصل على نمط واحد ، فإذا لم يتبدل معنى الذات اعتُبر جنساً واحداً ، فأما الخل مع الحر فجنسان ، إذ المطلوب من الحر غير المطلوب من الخل ، وأبو حنيفة يقول لا تأخذ الذاتان حكم الجنسين إلا بتبدل الصورة والمعنى ، إذ كل موجود من الحوادث موجود بهما ، وصورة الحر والخل واحدة ، وكذا صورة الحر والعبد فأتحد الجنس ؛ انتهى .

فعلى هذا الجنس عند أبي يوسف رحمه الله ، هو المقول على كثيرين متفقين بالأحكام ، وعند محمد رحمه الله هو : المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد أى المنافع والأغراض ، وعند أبي حنيفة رحمه الله ، هو : المقول على كثيرين متفقين بصورة ومعنى ، وأما على ما ذكره سابقاً فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند أبي يوسف رحمه الله ، وهو الإنسان ، فإن الإنسان مقول على كثيرين مختلفين بالأحكام ، إذ تحت حر وعبد مثلاً ؛ وكذا الخل والحر ليسا جنسين لا عند أبي يوسف ، ولا عند محمد رحمه الله ، بل مندرجان تحت جنس واحد ، وهو الأشربة .

وعند المنطقيين : هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو ، فالمقول كالجنس البعيد

يتناول الكل والجزئ ، لأن الجزئ مقول على واحد ، فيقال هذا زيد وبالعكس ، والمقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الجزئ ويتناول الكل والجنس ، فهو كالجنس لها ، بل جنس لها ؛ لأنه مرادف للكل إلا أن دلالة تفصيلية ودلالة الكل إجمالية .

وقيل : هو الكل المقول على كثيرين إلخ ؛ وهو لا يخلو عن استدراك .

وقولنا : مختلفين بالحقائق يخرج النوع ؛ لأنه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد ، وقولنا في جواب ما هو ، يخرج الثلاثة الباقية أى الفصل ، والخاصة والعرض العام ، إذ لا يقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة .

فإن قيل : الفصل قد يكون مقولاً على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو ، كالحساس المقول على السمع والبصر ؛ وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك ، كالماشى فإنه خاصة للحيوان ، وعرض عام للإنسان مقول في جواب ما هو ، على الماشى على قدمين ، والماشى على أربع .

قلت : الكل من الأمور الإضافية التي تختلف بالنسبة إلى الأشياء ، وحينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها ، فالمراد أن الجنس مقول في جواب ما هو ، على حقائق مختلفة من حيث إنه مقول كذلك ، فالحساس والماشى إذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخلين في الحد ؛ وإن كانا خارجين عنه باعتبار كونهما

فصلاً ، أو خاصة ، أو عرضاً عاماً ، لأنهما بهذا الاعتبار لا يقالان في جواب ما هو أصلاً .

وههنا مباحث تطلب من شرح المطالع وحواشيه .
 التقسيم : ثم الجنس : إما قريب أو بعيد ، لأنه إن كان الجواب عن الماهية ، وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس واحداً فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط ، كالحیوان بالنسبة إلى الإنسان ، فإنه جواب عن الإنسان ، وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية ، كالفرس ، والنعمة ، والبقر ونحوها ؛ وإن كان الجواب عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعدداً فهو بعيد ، ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان فإنه جواب عن الإنسان ، وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات ، وأما الجواب عن الإنسان ، وعن بعض مشاركتها الآخر فليس إياه لأنه ليس تمام المشترك بينهما ، بل الحيوان ، فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع ، لأن الجواب الأول هو الجنس القريب ، فإذا حصل جواب آخر يكون بعيداً بمرتبة ، وإذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين ، وعلى هذا القياس فعدد الأجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد ؛ لكن كلما يتزايد بعدد الجنس تنقص الذاتية لأن الجنس البعيد جزء القريب ، وإذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار .

ثم الأجناس . ربما تقرب متصاعدة والأنواع متنازلة ولا تذهب إلى غير النهاية ، بل تنتهي الأجناس في طرف التصاعد إلى جنس لا يكون فوقه جنس

آخر وإلا لتكبت الماهية من أجزاء لا تنهاى ، وهذا محال ، والأنواع تنتهى في طرف التنازل إلى نوع لا يكون تحته نوع وإلا لم تتحقق الأشخاص إذ بها نهايتها فلا تتحقق الأنواع .

فتراتب الأجناس أربع لأنه إما أن يكون فوقه وتحت جنس ، وهو الجنس المتوسط كالجسم ، والجسم النامي ؛ أو لا يكون فوقه ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ، إن قلنا إنه جنس للعقول العشرة ، والجوهر ليس بجنس له ؛ أو يكون تحته جنس لا فوقه وهو الجنس العالى ، ويسمى جنس الأجناس أيضاً كالمقولات^(١) العشرة ، أو يكون فوقه جنس لا تحته ، وهو الجنس السافل كالحیوان .

والشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب ، بل حصرها في الثلاث ، وكأنه نظر إلى أن اعتبار المراتب إنما يكون ترتب الأجناس ، والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب ؛ وأما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الأقسام بحسب الترتيب وعدمه .

ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح^(٢) المطالع وغيره تركناها مخافة الإطراب .

(الجناس) عند أهل البديع : هو من المحسنات

(١) في دول : المقولات .

(٢) انظر مباحث الجنس في شرح المطالع ص

اللفظية وهو : تشابه اللفظين في اللفظ ، أى في التلفظ ويسمى بالتجنيس أيضاً .

والمراد بالتلفظ أعم من الصريح وغير الصريح .

فدخل تجنيس الإشارة وهو : أن لا يظهر التجنيس باللفظ بل بالإشارة كقولنا : (حُلِقَتْ لِحْيَةُ مُوسَى بِاسْمِهِ) .

وخرج التشابه في المعنى نحو أسد وسبع ، أو مجرد عدد الحروف أو الوزن نحو : ضرب وعلم وقتل .

وقائدة الجنس : الميل إلى الإصغاء إليه فإن مناسبة الألفاظ تحدث ميلاً وإصغاء إليها ، ولأن اللفظ المشترك إذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان للنفس^(١) تشوقٌ إليه .

التقسيم الجنس ضربان :

أحدهما التام : وهو أن يتفق اللفظان في أنواع الحروف وأعدادها وهيئاتها وترتيبها .

فبقولنا : أنواع الحروف ، خرج نحو يفرح ويمزج ، فإن كلاً من الفاء والميم وكذا بواقي الحروف أنواع مختلفة ؛ وبقولنا : وأعدادها ، خرج نحو الساق والمساق ؛ وبقولنا : وهيئاتها ، نحو البور والبور بفتح الموحدة في أحدهما وضمها في الآخر ، فإن هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها ، وبقولنا : وترتيبها ، أى تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه ، خرج نحو الفتح والختف .

(١) في الأصول النفس .

ثم إن كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من أنواع الكلمة كالاسم مثلاً يسمى مماثلاً ، لأن المائل هو اللاحق في النوع نحو (ويوم تقوم الساعة يُقسم الجرمون ما لبثوا غير ساعة)^(١) ، أى من ساعات الأيام ، والساعة الأولى بمعنى القيامة ، وقيل : الساعة في الموضعين بمعنى واحد والتجنيس أن يتفق اللفظان ويختلف المعنى ، ولا يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً بل يكونان حقيقتين ، وزمان القيامة وإن طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة ، فإطلاق الساعة على القيامة مجاز ، وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت « ركبت حماراً ولقيت حماراً » أى بليداً .

وإن كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول أبي تمام :

مامات من كرم الزمانِ فإنة

يحميا لدى يحيى بن عبد الله

فإن يحيا الأولى فعل مضارع والثاني علم .

وأيضاً التام إن كان أحد لفظيه مركباً والآخر مفرداً يسمى جناس التركيب والجناس المركب .

والمركب إن كان مركباً من كلمة وبعض كلمة يسمى مرفوعاً نحو (جُرْفِ هَارٍ فَأَنْهَارِ)^(٢) ، وإن كان مركباً من كلمتين ، فإن اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابهاً نحو^(٣) :

(١) ٥٥ الروم ٣٠ .

(٢) ١٩٠ التوبة ٩ .

(٣) هو لأبي الفتح البستي .

إِذَا مَلَكَ لَمْ يَكُنْ ذَاهِبَةً

فَدَفَعَهُ فَدَوَّلَتْهُ ذَاهِبَةً

أى غير باقية ، وذاهبة الأولى مركب من ذاهبة بمعنى صاحب هبة .

وإن لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا نحو^(١) :

كَلِمَتُكُمْ قَدْ أَخَذَ الْجَا

مَ وَلَا جَامَ لَنَا

مَا الَّذِي ضَرَّ مُدِيرَ الْ

جَامِ لَوْ جَامَلْنَا

أى عاملنا بالجميل .

وثانيهما غير التام وهو أربعة أقسام :

لأنه إن اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفاً ، والحرف المشدد هنا في حكم المخفف .

والاختلاف إما في الحركة ، أو في الحركة والسكون كقولهم « جَبَّةُ الْبُرْدِ جَنَّةُ الْبُرْدِ » فلفظ الْبُرْدِ الأول بالضم والثاني بالفتح ، وأما لفظ الْجَبَّةِ وَالْجَنَّةِ فن التجنيس اللاحق ، وقولهم « الْجَاهِلُ إِمَامٌ مُفَرِّطٌ أَوْ مُفَرِّطٌ » بتشديد الراء ، والأول بتخفيفها ، وقولهم « الْبِدْعَةُ شَرُّكَ الشَّرِّكَ » بكسر الشين وسكون الراء ، والشَّرُّكَ الأول بفتحتين .

وإن اختلفا في أعدادهما فقط يسمى ناقصاً .

(١) لأبي الفتح أيضاً ، والجام إزاء يشرب فيه الخمر .

والاختلاف في عدد الحروف إما بحرف في الأول نحو : (التَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ، إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقِ)^(١) ، أو في الوسط نحو « جَدَّى جَهْدَى » ، أو في الآخر نحو « عَوَاصٍ وَعَوَاصِمِ »^(٢) .

وربما يستقى هذا القسم الأخير بالمطرف أيضاً .

وإما بأكثر من حرف وربما يسمى مذبلاً وذلك بأن يزيد في أحدهما أكثر من حرف في الآخر أو الأول ، ويسمى بعضهم الثاني بالمتزوج كقوله تعالى (وَانْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ)^(٣) (وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ)^(٤) (مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ)^(٥) ، (إِنْ رَبَّهُمْ يَهْمُ)^(٦) ، (مَذْبَذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ)^(٧) .

وإن اختلفا في أنواعها فقط فيشترط أن لا يقع الاختلاف بأكثر من حرف ، إذ حينئذ يخرجان عن التجانس كلفظي نصر ونكل . ثم الحرفان إن كانا متقاربين يسمى مضارباً ، وهو ثلاثة أضرب :

لأن الحرف الأجنبي ، إما في الأول كداس

(١) ٢٩ القيامة ٥٧ .

(٢) من قول أبي تمام :

يمدون من أيده عواص عواصم

تصول بأسياف قواض قواضب

(٣) ٩٧ طه ٢٠ .

(٤) ٤٥ القصص ٢٨ .

(٥) ٦٢ البقرة ٢ .

(٦) ١١ العاديات ١٠٠ .

(٧) ١٤٣ النساء ٤ .

وطامس^(١) ، أوفى الوسط نحو ينهون^(٢) وينأون ،
أوفى الآخر نحو الخيل والخير^(٣) .

ولأى وإن لم يكونا متقاربين يسمى لاحقاً ،
إما فى الأول كهُمزة ولُهمزة^(٤) ، أوفى الوسط نحو
تفرحون^(٥) وتمرحون ، أوفى الآخر كالأمر والأمن^(٦) .

وفى الإتقان^(٧) : الحرفان المختلفان نوعاً ، إن كان
بينهما مناسبة لفظية كالضاد والظاء يسمى تجنيساً
لفظياً كقوله تعالى (وجوه يومئذٍ ناضرةً إلى ربها
ناظرة)^(٨) .

وإن اختلفا فى ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب ،
وهو ضربان :

لأنه إن وقع الحرف الأخير من الكلمة الأولى
أولاً من الثانية ، والذى قبله ثانياً ، وهكذا على

(١) من كلام الحريرى : بينى وبين كنى ليل
داس وطريق طامس .

(٢) فى قوله تعالى : (٢٦ الأنعام ٦) « وم ينهون
عنه وينأون عنه » .

(٣) من قوله صلى الله عليه وسلم : « الخيل معقود
بنواصبها الخير » .

(٤) فى قوله تعالى : (١٠٤ الهمزة ١٠٤) « ويل
لكل همزة لمزة » .

(٥) فى قوله تعالى : (٧٥ غافر ٤٠) « ذلكم بما
كنتم تفرحون فى الأرض بغير الحق وبما كنتم
تمرحون » .

(٦) فى قوله تعالى : (٨٣ النساء ٤) « وإذا
جاءهم أمر من الأمن أو الخوف » .

(٧) الإتقان ٩١/٢ .

(٨) ٢٢ القيامة ٧٥ .

الترتيب ، سُمى قلب الكل نحو فتح وحتف^(١) ،
وإلا يسمى قلب البعض نحو (فرقت بين بنى
إسرائيل)^(٢) .

وإذا وقع أحد المتجانسين فى أول البيت والآخر
مجمعتانى آخره يسمى بتجنيس القلب حينئذ مقلوباً بمجنحاً
لأن اللفظين كأنهما جناحان للبيت كقول الشاعر :
* لاح أنوار الهدى من كفه فى كل حال *
وإذا ولى أحد المتجانسين الآخر سواء كان
جناس القلب أو غيره يسمى مزدوجاً ، ومكرراً ،
ومردداً ، كقولهم : « من طلب وجد وجد ، ومن
قرع ولج ولج » وقولهم « النبذ بغير الذم غم » ،
وبغير اللسم سم » .

تنبيه : إذا اختلف لفظا المتجانسين فى اثنين
أو أكثر مثلاً ، أو اختلفا فى أنواع الحروف وأعدادها
أو فيها مع ثالث كالمهيئة والترتيب لا يعد ذلك من
باب التجنيس لبعده المشابهة .

قال الخطيب فى التلخيص : ويلحق بالجناس
شيثان :

أحدهما : أن يجمع اللفظين الاشتقاق نحو : (فأقيم
وجهمك للدين القيم)^(٣) ، وسماء صاحب الإتقان
بتجنيس الاشتقاق وبالمقتضب .

(١) هذا مأخوذ من قول الأحنف بن قيس :

حسامك فيه للأحباب فتح
ورمحك فيه للأعداء حتف

(٢) ٩٤ طه ٢٠ .

(٣) ٤٣ الروم ٣٠ .

ثم قال : والثاني أن يجمعهما أى اللفظين المشابهة نحو : (قال إننى لعمركم من القالين)^(١) وسماء صاحب الإتقان بتجنيس الإطلاق .

وقال المحقق التفتازانى^(٢) فى شرحه المطول : ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الكبير لأنه هو الاتفاق فى الحروف الأصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ، ولا شك أن قال : « فى المثال المذكور من القول والقالين من القلى » بل المراد به ما يشبه الاشتقاق وليس باشتقاق ، وذلك بأن يوجد فى كل من اللفظين جميع ما يوجد فى الآخر من الحروف أو أكثر لكن لا يرجعان إلى أصل واحد فى الاشتقاق .

قال المحقق التفتازانى^(٣) فى المطول : وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين فى الكتابة ويسمى تجنيساً خطياً كقوله عليه السلام : « عليكم بالأبكار فإنهن أشد حُباً وأقل خُباً » وقد يمدّ فى هذا النوع ما لم يُنظر فيه إلى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم فى « مسعود » متى يعود ، وفى « المستنصرية »^(٤)

(١) ١٦٨ الشعراء ٢٦ .

(٢) المطول ٣٦٤ .

(٣) المطول ٣٦٤ .

(٤) فى ل و د : المستنصرية ؛ والمستنصرية مدرسة ينفذاد بناها المستنصر بالله من الخلفاء العباسيين ، والمراد أن : « المستنصرية مثل الجنة » مجانس صورة لقوله : المسىء يضربه جنيه بمعنى الفاجر يوقع به فى الضرر =

جنة المسىء يضربه جنيه^(١) .

ففهم من كلام التلخيص والمطول أن إطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الإطلاق على سبيل التشابه ، وإطلاقه على التجنيس الخطى على سبيل الاشتراك اللفظى ، وأن المحدود فى الحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين ، وقد صرح به المحقق التفتازانى فى آخر فن البديع ، وقال : إن كون الكلمتين متماثلتين فى الخط كما ذكرنا ليس داخلاً فى علم البديع وإن ذكره بعض المصنفين فيه .

قائدة : لكون الجنس من الحسنات اللفظية . لا المعنوية ترك عند قوة المعنى كقوله تعالى : (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنّا صادقين)^(٢) قيل : لم يقل ، وما أنت بمصدق لنا مع أنه يؤدى معناه مع رعاية التجنيس لأن فى مؤمن من المعنى ما ليس فى مصدق إذ معناه مع التصديق إعطاء الأمن ، ومقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الأمن فلذلك عبّر به ؛ وكقوله تعالى : (أتدعون بعلاً وتذرون أحسن الخالقين)^(٣) لم يقل وتدعون أحسن الخالقين مع أن فيه رعاية الجنس ، لأن تدع أخص من تذر لأنه

= شيطانه ووجه التصحيف فى المثال الأول هو أن فى « مسعود » ثلاث سنات بعد الميم وكذا فى « متى يعود » وأما فى المثال الثانى وهو « المستنصرية » خمس سنات بعد حرف التعريف والميم وكذا فى « المسىء يضربه » .

(١) فى الأصول : حية ، وأثبتنا ما فى شرح المطول .

(٢) ١٧ يوسف ١٢ .

(٣) ١٢٥ الصافات ٢٧ .

بمعنى ترك الشيء مع الاعتقاد به بشهادة الاشتقاق نحو الإيداع فإنه ترك الوديعة مع الاعتناء بحالها ، ولذا يُختار لها من هو مؤتمن عليها ، ومن ذلك الدعة بمعنى الراحة .

وأما يذر فعناه الترك مطلقاً أو الترك مع الإعراض والرفض الكلى ؛ قال الراغب : يقال فلان يذر الشيء أى يذفقه لقلة الاعتداد به ، ومنه الودر : قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ، ولا شك أن السياق إنما يناسب هذا لا الأول ، فأريد هنا تبشيع حالهم في الإعراض عن ربهم وأنهم بلغوا الغاية في الإعراض ، كذا ذكر الخوئي^(١) .

وقال ابن الزمكاني : إن التجنيس تحمين وإنما يستعمل في مقام الوعد والإحسان لا في مقام التهويل ، هذا كله خلاصة ما في المطول والإتقان^(٢) .

وأما التجنيس عند أهل الفرس فقال في جامع الصنائع :

[نحن نبين هذا الفن عند الفرس فنقول : إن

(١) في الأصول : الخوي ، وأورد صاحب الإتقان الاسم مصححاً ، والخوي هو محمد بن أحمد بن خليل الخويي الدمشقي المولد الشافعي ، قاضي مصر المولود في رجب سنة ٦٢٦ والمتوفى في الخامس والعشرين من رمضان سنة ٦٩٣ ، قال ابن حجر العسقلاني في رفع الإصر عن قضاة مصر : « منسوب إلى خوي بمجعة مصغراً مدينة من أذربيجان » .

(٢) المطول ٣٦٠ - ٣٦٥ ، الإتقان ٩١ / ٢ وما يليها .

التجنيس الإتيان بلفظين يتفقان لفظاً ويختلفان معنى وهو على أنواع : الأول بسيط وهو أن يكون بين اللفظين تجانس ، وذلك على ضربين : الأول بسيط متفق وفيه يتفق اللفظان في عدد الحروف والكتابة والتلفظ مثل لفظ خطا الفارس : فيطلق على قبائل الترك وعلى الخطأ الذي يخالف الصواب ؛ والثاني بسيط مختلف وهو أن يتفق اللفظان في جميع الأركان ويختلفان في الحركة مثل تارها في المصراع الآتي :

* تارها كردي ازان زلفين مشكين تارها *

فتارها الأولى بفتح الراء معناها لتخلص وتارها الثانية وهي بسكون الراء معناها طيات الشعر ومعنى الشطر : لتسرك خصلتيك السوداءوين على خذك .

والنوع الثاني : المركب التام وهو الإتيان بلفظ مركب من حروف كثيرة يقابله لفظان أو ثلاثة يتألف من حروفها نظير اللفظ الأول وهو أيضاً على ضربين : مركب تام متفق وهو أن يتحد المتجانسان في جميع الأركان مثاله « مرجان » في العبارة الآتية :

همجون لب أو جود يده أم مرجانرا
خوام كه فداى اوكنم مرجانرا

فهى في المصراع الأول بمعنى المرجان المعروف وفي المصراع الثاني مكون من لفظين : مر، وجان ومعناها الروح في حالة المفعولية ، وترجمة البيت : رأيت شفتيه كالمرجان فوددت لو فديته بنفسى .

والضرب الثاني : المركب التام المختلف وهو على

وجهين : الأول أن يتفق المتجانسان في جميع الأركان
ما عدا الحركة مثل :

ازفراق رخ چو گلزارت

عاشق خسته زیر گل زارت

فاللفظان المتجانسان هما « گلزار » بضم الكاف أى
الروض، والثانى « گل زار » بكسرها أى الثرى وترجمة
البيت : أصبح العاشق من فراق وجهك الذى يشبه
الروض ذابلاً متهاكاً كأنه تحت الثرى .

والوجه الثانى : أن يختلف المتجانسان في الحركة
والكتابة ، ويتفقان فيما عدا ذلك كلفظ « آفتاب »
في قوله :

رخ تو آفتاب دیدن آن

آفت آب اندرون چشم است

« فآفتاب » الأولى معناها الشمس « وآفت آب »
الثانية معناها آفة الدمع وتعريب البيت :

رؤية وجهك كروية الشمس . آفة الدمع
الكامن في العين .

والنوع الثالث : التجنيس المزدوج وهو الإتيان
بلفظين أحدهما ينقص بضمة حروف عن اللفظ الثانى
سواء كانت تلك الحروف متصلة أو منفصلة فمثال
ما حروفه متصلة « آباد وباد » ، فأباد معناها عامر ، وباد
معناها ريح ، ومثال ما حروفه منفصلة « گل زار » ومعناها
الروض وزار الوهان . والنوع

الرابع : الحرف وهو الإتيان بلفظين ينقص أحدهما

حرفاً في آخره أو يزيد فإذا زاد الحرف سمي زائداً وإذا
نقص سمي ناقصاً ، مثل لفظ « چشم » أى العين المبصرة
ويسى ناقصاً چشمه أى عين الماء ويسى زائداً .

والنوع الخامس : المركب هو أن يصير البسيط
مركباً وذلك على نمطين : الأول تجانس اللفظين خطأ
وافظاً ، والثانى تجانسهما خطأ ، وكل واحد منهما على
صورتين متصل ومنفصل فمثال اللفظى والخطى المتصل
« مرجان » في البيت الآتى :

تاجان دهمت بگوی أى مرجان

يك بوسه بده بهاش بسمر جانرا

فهو في المصراع الأول بسيط وفي الثانى مركب .

وتعريب البيت : يا مرجانى الشفة ، تحدث حتى
أهبك روحى وامنحنى قبلة ثمنها روحى .

ومثال الخطى واللفظى المنفصل مثل « هر بار » في
البيت الآتى :

هر بار ندیده ام کسی گهر بار

آلاتو بتكرار سائل

فهو بار الأول معناه دواما والثانى جزءاً من كلمة
معناها حامل الدر .

وتعريب البيت : لم أر إنساناً سواك يحمل الدر
دائماً فإن الدر يتكرر سقوطه كلما سأل سائل .

ومثال الخطى المجرد المتصل لفظ هر بار في البيت
الآتى :

هر بار اکریار نه سحر هر بارست

از دست نه بل ز چشم دانش لقیار است

«هر بار» الأولى بمعنى دائماً والثانية مركبة من «هر» وهي جزء من كلمة كوه وبار .

والنوع السادس : المستحيل ، أى الذى لا يعرف إلا بالحيلة وهو على ثلاثة أضرب : الأول المضارع أى أن تكون جميع الحروف متجانسة ماعدا الحرف الأخير فى كل كلمة مثل آزار وآزاد .

والثانى : التبديل أى أن تكون جميع الحروف متجانسة ماعدا الحرف الأول من الكلمة مثل اشارت وبشارت .

والثالث المطرف وهو الذى تتجانس فيه جميع الحروف ماعدا الأوسط مثل قادر وقاهر .

والنوع السابع : تجنيس اللفظ، أى أن يكون اللفظان متشابهين ومتجانسين لفظاً مختلفين كتاباً مثل « سفر وصفر » .

والنوع الثامن : تجنيس الخط ، وهو أن يكون بين الكلمتين تجانس فى الخط واختلاف فى اللفظ انتهى . وجاء فى مجمع الصنائع أنه مما يلحق بالتجانس الخطى الكلام المتجانس الذى ينتهى بلفظ واحد فى كلا شرطيه مثل :

چو آن جان جهان دامن کشان شد از چمن بیرون
روان شرجان مرغان چمن گفتی زنتی بیرون
وإذا ذکر لفظ دامن فى وسط الكلام كان ذلك أفضل ، وما يحتفظون فيه بهذا اللفظ يسمى متجانساً^(۱) .

(۱) وردت بالفارسية فى الأصل ونصها :

(۲) « ماین صنعت رابطور پارسیان بیان کنیم »

پس کوئیم تجنیس نزد پارسیان آنست که لفظی مقابل لفظی چنان آرد که در صورت موافق و بمعنی مخالف بود . و این متنوعست . نوع اول بسیط و آن آوردن دو لفظ متجانس است . و این بر دو طریق است . یکی بسیط متفق و آن چنانست که هر دو لفظ در عدد حروف و کتابت و تلفظ متفق باشند چون لفظ خطا که دو معنی دارد . و دیگری بسیط مختلف و آن چنانست که در ارکان متفق باشند جز در ترکیب چون لفظ تارها درین مصراع :

تارها کروی ازان زلفین مشکین تارها
نوع دوم مرکب تام و آن آنست که مقابل لفظی که در حروف بسیار باشد دو یاسه لفظ افدک حروف آرند تا بدان برابر شود . و این نیز بر دو طریق است . مرکب تام متفق که در همه ارکان متفق باشند .
مثال : شعر :

همیون لب او چوریده ام مرجانرا
خواهم که فدای او کنم مرجانرا
لفظ مرجان در مصراع دوم مرکب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد است .
و مصراع تام مختلف . و این بر لا و گونه است یکی آنکه همه ارکان متفق باشند جز در حرکت .
مثال : شعر :

از فراق رخ چو گلزارت عاشق خسته زیر گلزارت
گلزار بلفظ زار مرکب شده . و دیگری آنکه در حرکت و کتابت مختلف باشند و در ارکان متفق .
مثال : شعر :

رخ تو آفتاب دیدن آن آفت آب ندرون چشم است
مراد آفت که بآب مرکب شده .

نوع سیوم تجنیس مزدوج و آن چنان است که جنس لفظی آورده شود متصل یا منفصل . چندی حرفی کم از حروف اول .
=

(التجنيس) عند بلغاء العرب والفرس قد عرفت قبيل هذا .

وعند المحاسبين: هو جعل الكسور من جنس كسر معين ويسمى بالبسط أيضا، والعدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنسا بالفتح ومبسوطا؛ مثلا: أردنا تجنيس اثنين وثلاثين فبعد العمل حصل ثمانية أثلاث فالثمانية هي الجنس والمبسوط، وطريقه معروف في كتب الحساب .

(التجانس وكذا المجانسة) بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالإنسان والفرس وهما من أقسام الوحدة، كذا في شرح المواظف والأطول، وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالاتهم.

فصل الشين المعجمة

(الجوارش) بضم الجيم وكسر الراء المهملة معرب كوارش والجوارن بالنون تصحيف: معناه الهاضم للأطعام، والفرق بينه وبين المعجون أن المعجون يكون مرة^(۱) وحلوة وطيبة ومنتنة، والجوارش لا يكون إلا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر .

چون آن جان جهان دامن کشان شد از حمن بیرون
روان شد جان مرغات چمن گلفی زین بیرون
واگر در اثنای این قسم لفظ دامن مذکور باشد پسندیده آید .

و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گویند .
(۱) کذا فی الأصول .

مثال متصل آبار و بار ، و مثال منفصل چون لفظ گلزار و زار .

نوع چهارم حرف یعنی لفظ جنسی لفظی آورده که بجزئی در آخر بیش یا کم باشد اگر اجزاء بیش باشد زائد خوانند و اگر کم باشد ناقص چون لفظ چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مرکب یعنی يك لفظ بسیط را بکنیم لفظ مرکب کرد . و آن بردو نمط یکی خطی و لفظی دوم خطی مجرد .

و هريك ازین دو بردو و طریق است متصل و منفصل مثال خطی و لفظی متصل .

شعر :

تاجان و همت بگوی ای مرجارا
يك بوسه بده بهاش بشمر جارا
مثال خطی و لفظی منفصل :

شعر :

هر بار ندیده ام کسی کهر بار
الاتو بشکرار سؤال سائل
مثال خطی مجرد متصل :

شعر :

هر بار راگر یار نه گوهر بار است
از دست نه بل ز چشم دانش آغیار است
نوع ششم مستحیل یعنی جنشیش بحیله شناخته گردد و آن بر سه گونه است . مضارع یعنی درهمه حروف متجانس باشد مگر در حرف اخیر چون آزار و آزار و تبدیل یعنی درهمه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارات و بشارت . و مطرف یعنی درهمه تجانس باشد جز در حرف میانه چون قادری و قاهری
نوع هفتم تجنيس لفظ یعنی در تلفظ متشابه و متجانس نمایند و در کتابت متباین چون سفر و صفر . نوع هشتم تجنيس خط متجانس نمایند و در تلفظ متباین آتی .
و در جمع الصنائع گوید لاحق است بتجنيس خط کلامیکه الفاظ او دانی دار برابر یکدیگر واقع شوند مثاله شعر :
...

مخصوصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ، ويمتنع انعدام الجواهر ، إنما تبدل الأعراض والجواهر باقية على حالها ، كما قيل في الهيولي ، والنار تجذب إلى نفسها أهلها ، لا أن الله يدخلهم فيها ، والخير والشر من فعل العبد ، والقرآن جسد يتقاب تارة رجلا وتارة امرأة ، كذا في شرح المواقف^(۱) .

فصل العين المهملة

(الجذع) بالفتح وسكون الدال المهملة : [عند العروضيّين حذف السببين وتسكين الفاء من مفعولات فتصير فاع وتقلب إلى فعل لماذا لأن فاع لا معنى لها وليست مستعملة ، والجرء الذي يقع فيه الجذع يسمى مجدوعا]^(۲) كذا في عروض سبقي .

(الجذع) : [بفتح الجيم والذال المعجمة يقال للبقر وذوات الحافر في السنة الثالثة وللإبل في الخامسة ولولد الغنم في الثانية وهو عند الفقهاء لولد الغنم إذا كان في عامه الأول] كذا في المنتخب وكنز اللغات وفي الصراح : [جذع بفتححتين يطلاق على ولد الغنم في السنة الثانية وللبقر في الثالثة وللإبل في الخامسة ، وجاء

(۱) شرح المواقف ۳۸۳/۸ - ۳۸۴ .

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نرد عروضیان اندا ختن هردو سبب وشاکن کردن تاز مفعولات فاع مانند بجای او فعل نهند چرا که فاع بی معنی است و مستعمل نیست و آن رکن که درو جذع واقع شده باشد آنرا مجدوع گویند » .

(الجاورشة)^(۱) هي بشور صغار متفرحة حمر الأصول ، وربما كان معها لدغ شديد وورم وسيلان صديد ، وهو من أصناف النملة ، كذا في بحر الجواهر .

(الجيش) بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة [الجند والسأرون إلى الحرب والسرية قطعة منه]^(۲) كما في الصراح .

وقد فرق بينهما أبو حنيفة رحمه الله بأن أقل الجيش أربعائة وأقل السرية مائة ؛ وقال الحسن بن زياد أقل السرية أربعائة ، وأقل الجيش أربعة آلاف كذا في قاضيخان ، هكذا في جامع الرموز^(۳) والبرجندی في كتاب الجهاد ، وفي الدرر : السرية من أربعة إلى أربعائة من المقاتلة .

فصل الظاء المعجمة

(الجاحظية) بالحاء المهملة هي فرقة من المعتزلة أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ ، قالوا : المعارف كلها ضرورية ، ولا إرادة في الشاهد أي في الواحد منا ، إنما هي - أي إرادته - لقوله عدم السهو ، أي كونه عالما به غير ساه عنه ، وإرادته لقول الغير هي ميل النفس إليه ؛ وقالوا : إن الأجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار

(۱) في ل و د : الجاروشية .

(۲) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« لشکر و سربہ یارہ از لشکر » .

(۳) جامع الرموز ۳۱۳/۲ .

في بعض كتب اللغة: أن يبلغ ولد الغنم والبقر والغزال والفرس سنتين وأن يبلغ ولد الإبل خمس سنوات^(١).

وفي جامع الرموز^(٢) في كتاب الزكاة: الجذع من الإبل لغة ما أتى عليه خمس سنين، وشريعة أربع، كما في شرح الطحاوي^(٣)، لكن في عامة كتب الفقه واللغة أربع إلى تمام خمس لأنه شاب، وأصل الجذع الشاب والجذعة مؤنث الجذع؛ انتهى.

وفيه^(٤) في كتاب الأضحية الجذع بفتحين في اللغة من جنس الضأن ما تم له ستة، ومن المئزر ما دخل في السنة الثانية، والبقر في الثالثة، والإبل في الخامسة.

وقيل غير ذلك، كما قال ابن الأثير.

وفي الشريعة هو من الضأن ما أتى عليه أكثر

الحول عند الأكثر، كما في الكافي؛ وفسر الأكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن.

وفي الخزانة: هو ما أتى عليه ستة أشهر وشيء؛ وفي الزاهدى: هو عند الفقهاء ما تم له ستة أشهر؛ وذكر الزعفراني أنه ما يكون ابن سبعة^(١) أشهر، وعنه ثمانية أو تسعة وما دونه حمل، انتهى.

(الجُرْعَة): [بالضم وسكون الراء المهملة الرشفة من الماء كما في الصراح، وفي اصطلاح الصوفية عبارة عن أسرار المقامات التي تبقى خفية عن السالك في أثناء السلوك]^(٢) كذا في بعض الرسائل.

(الجمع): بالفتح وسكون الميم في اللغة: [بمعنى الجميع والجماعة من الناس والتجمع وجمع المفرد والنخل الكثير التمر كما في المنتخب]^(٣).

وعند المحاسبين: هو زيادة عدد آخر وما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا وحاصل الجمع؛ وفي تقييد العدد بالآخر إشارة إلى أنه لا بد من التقاير بين العددين حقيقة كأن يكون أحدهما خمسة، والآخر

(١) في ل و د: ابن ستة أشهر أو ثمانية أو تسعة.

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها:

يك آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود.

(٣) عبارة فارسية في الأصل نصها:

« بمعنى همه و گروه مردم و آوردن و اسم واحدا جمع کردن و نخل بسیار بار ».

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها: « در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو و اسب و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از گوسبند ».

و باصطلاح فقهاء بده كه بيشتر سال برو نذخته باشد كذا في المنتخب وكشف اللغات.

وفي الصراح جذع بفتحين آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسبند و بسال سيوم از گاو و بسال پنجم از شتر و در بعض كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسبند و گاو و آهو و اسب و پنجاه ساله شدن اشتری.

(٢) جامع الرموز ١/١٨٧.

(٣) في ل: الطحاوي.

(٤) جامع الرموز ٢/٢٠٠.

سقة ، لا أن يكون كل منهما خمسة مثلاً إذ حينئذ لا يسمى جمعاً بل تضعيفاً ، هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب .

وعند أهل البديع : هو من المحسنات المعنوية وهو أن يجمع بين شيئين أو أشياء في حكم كقوله تعالى : (المسال والبنون زينة الحياة الدنيا)^(١) جمع « المال والبنون » في الزينة كذا في الإتيان^(٢) والمطول .

وعند الأصوليين والفقهاء : هو أن يجمع بين الأصل والفرع لعلّة مشتركة بينهما ليصحّ القياس ، ويقابله الفرق ، وهو أن يفرق بينهما بإبداء ما يختص بأحدهما لثلا يصحّ القياس ؛ كذا في شرح المواقف^(٣) في المقصد السادس من مرصد النظر .

وتلك العلّة المشتركة تسمى جامعاً ، كما يجيء في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم .

وعند المنطقيين : هو كون المعرفة أى بالكسر بحيث يصدق على جميع أفراد المعرفة أى بالفتح ، ويسمى بالعكس والانعكاس أيضاً كما يجيء ، وذلك المعرفة أى بالكسر يسمى جامعاً ومنعكساً ؛ وبهذا المعنى يستعمله الأصوليون والمتكلمون وغيرهم في بيان التعريف .

ويطلق على معنى آخر أيضاً يجيء ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الفين المعجمة .

وعند النحاة والصرفيين : هو اسم دلّ على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغيّر ما ويسمى مجموعاً أيضاً ، فالآحاد أعم من أن تكون جملة أو متفرقة ، فيشتمل أسماء العدد ، ورجل ورجلان ، وأسماء الأجناس كتمر ونخل ، فإنها وإن لم تدل عليها وضماً فقد تدل عليها استعمالاً ، وأسماء الجموع كرهط ونقر ، وبإضافة الجملة إليها خرج الواحد والاثنان ورجل ورجلان وبقيت البواقي .

وقولنا : مقصودة أى يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم .

وقولنا : بحروف مفردة أى بحروف هي مادة المفردة أى لواحدة كما هي مادة له أيضاً فالقصد والدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلة لحروف المفرد فيه لا الاستقلال ، إذ الهيئة لها أيضاً مدخل في الدلالة .

والمراد بحروف مفردة أعم من حروف مفردة المحقق ، كما في رجال ، ومن حروف مفردة المقدر كما في نسوة ، فإنه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال ، وهو نساء على وزن غلام فإن قلّة من الأوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء ؛ فبقولنا مقصودة خرجت أسماء الأجناس إذا قصد بها نفس الجنس لا أفرادها ؛ وإذا قصد بها الأفراد استعمالاً فخرجت بقولنا بحروف مفردة ؛ وخرج بقولنا بحروف مفردة أسماء الجموع وأسماء العدد أيضاً .

فإن قيل : لم يقدر المفرد في نحو إبل وغنم وقوم ورهط لتدخل في الجمع كما قدّر في نسوة ؛ قيل : لعدم

(١) ٤٦ الكهف ١٨ .

(٢) الإتيان ٩٢/٢ والمطول ٣٤٥ .

(٣) المواقف ٢٥٤/١ .

وهو جنس ، قيل : ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع ،
على أنه لا ضير في التزام كون الكلام اسم جمع ، ويجوز
أيضاً في لفظ اسم الجنس .

ثم إضلفة حروف إلى مفردة للجنس ، أى بجميع
حروف مفردة ، كرجال أو بعضها كسفارج في
سفرجل ، وفرازد في فرزدق .

وقولنا بتغيير ما ، أى أعم من أن يكون التغيير
بزيادة كرجال جمع رجل ، وكما في الجمع السالم ،
أو نقصان ككتب جمع كتاب ، أو اختلاف في
الحركات والسكنات كأسد جمع أسد ، ومن أن
يكون حقيقة كعامة الجموع ، أو حكماً كما في فلك
وهجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفاً وهيئة
لكنه اعتبر الضمة في فلك والكسرة في هجان
في حال الجمع عارضتين ، وفي حال الإفراد أصليتين ،
فحصل التغيير بهذا الاعتبار .

(التقسيم) الجمع نوعان : صحيح ، ويسمى سالماً ،
وجمع السلامة أيضاً ؛ ومكسر ويسمى جمع التكسير ؛
فجمع التكسير ما تغير بناء واحده ، أى من حيث
نفسه وأموره الداخلة فيه كما هو المتبادر ، بخلاف
جمع السلامة فإنه تغير بناء واحده بلحوق الحروف
الخارجة ، فتغير نحو أفراس باعتبار الأمور الداخلة
حيث عرض للفناء السكون ، وصيرورته حرفاً ثانياً
بعد أن كان أولاً ، والفصل بين الراء والسين بعد
أن كانا متصلين ، وليس كذلك تغير نحو مسلمون
لبقاء بناء مفردة وهو مسلم في التلفظ ؛ فالفرق بين

جريان أحكام الجمع فيها ، بل المانع متحقق ، وهو
جريان أحكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة ، وبالجملة
فنحو نسوة ورجال لما كان على أوزان الجموع
واستعمالها في التأنيث ، والرد في التصغير إلى الأصل ،
وامتناع النسبة ، ومنع الصرف عند تحقق منتهى
الجموع اعتبر له واحد محقق ، أو مقدر ؛ وأما نحو إبل
وغنم وخيل ونحوها من أسماء الجموع فلما لم يكن له
أحكام الجمع ، بل أحكام المفرد لم يعتبر له واحد
لا محقق ولا مقدر ، فإن نحو ركب مثلاً وإن وافق
الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفردة ،
بل كلاهما مفردان بدليل جريان أحكام المفرد فيهما
من التصغير ، وكون الركب على غير صيغ القلة ، وعود
ضمير الواحد إليه ، ونحو ذلك ؛ وهكذا الحال في نحو
تمر مما الفارق بينه وبين واحده التاء ، فإنه اسم جنس
لا جمع ، وإليه ذهب سيبويه .

وقال الأخفش : أسماء الجموع التي لها آحاد من
تراكيبها جمع ، فالركب جمع راكب ، وقال الفراء :
وكذا أسماء الأجناس ، كتمر فإنه جمع تمر ؛ وأما
اسم جمع أو جنس لا واحد له من لفظه نحو إبل ،
وغنم ، فليس بجمع على الاتفاق ، بل الإبل اسم جنس ،
والغنم اسم جمع .

ثم الفرق بينهما أن اسم الجنس يطلق على القليل
والكثير أى يقع على الواحد والاثنتين فصاعداً ، وضمماً
بخلاف اسم الجمع .

فإن قيل : الكلم لا يقع على الكلمة والكلمتين

التكسير والتصحيح ، إنما هو باختصاص التكسير بالتفسير بالأمور الداخلة ، هكذا ذكر المولوى^(١) عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية .

وفيه إشارة إلى جواز إطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم ، ثم قال : والأوجه أن يقال : المراد التغير بغير إلحاق الواو والياء والنون والألف والقاء ، بل لا حاجة إلى مثل هذه التكلفات أصلاً ، إذ فى الجمع السالم لم يتغير بقاء المفرد أصلاً ، فإن البناء وهو الصيغة لا يتغير بتغير الآخر ، فإن رجلاً ورجلي ورجلٌ بناء واحد ، وقد سبق ذلك فى بيان تعريف علم الصرف فى المقدمة .

ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل مصطفون ، فإن تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية .

ثم لما عرفت فى تعريف الجمع أن التغير أعم من الحقيقى والاعتبارى لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو : فلك وهجان .

والجمع الصحيح بخلافه ، أى بخلاف جمع التكسير وهو تارة يكون للمذكر ، وتارة للمؤنث ، فالجمع الصحيح المذكر ما لحق آخر مفردة واو مضموم ما قبلها ، أو ياء مكسور ما قبلها ونون مفتوحة ، نحو مسلمين ومسلمون جمع مسلم ؛ والجمع الصحيح المؤنث ما لحق آخر مفردة ألف وتاء نحو مسلمات

جمع مسلمه ، وحذف القاء من مسلمة لثلاثي مجتمع علامتا التأنيث .

وأيضاً الجمع إما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فما دونها إلى الثلاثة بطريق الحقيقة ؛ وإما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة إلى ما لا نهاية له ، وقيل : على ثلاثة فما فوقها .

ثم الجمع الصحيح كله ، ونحو أفلس وأفراس وأرغفة وغلة جمع قلة ، وما عدا ذلك جمع كثرة ، وإذا لم يحىء للفظ إلا جمع القلة كأرجل ، أو جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما .

وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر كقوله تعالى : (ثلاثة قروء) مع وجود أقراء .

وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع ، يعنى يُقدَّر الجمع مفرداً فيجمع على ما يقتضيه الأصول ، إما فى أوزان القلة ليحصل التكسير ، ولذلك قل جمع السلامة فيها ، وفى جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد ، ولذلك كثرفيه السلامة رعاية لسلامة الأحاد ، فنثال جمع التكثير أكالب جمع أكلب ، جمع كلب ، وأناعم : جمع أنعام ، جمع نعم ، ومثال جمع السلامة : جمالات ، جمع جمال ، جمع جمل ، وكلابات : جمع كلاب ، جمع كلب ، وبيوتات : جمع بيوت ، جمع بيت .

ثم اعلم أن جمع الجمع لا يطلق على أقل من تسعة ، كما أن جمع المفرد لا يطلق على أقل من ثلاثة إلا

(١) حاشية عصام على الجامى ص ٢١٦ ومايلها ٢٢

مجازاً ، هكذا يستفاد من شروح السكافية كالفوائد^(١) الضيائية ، وغاية التحقيق ، والحاشية الهندية ، وشروح الشافية كالجار بردي .

وعند الصوفية : هو إزالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث ، لأنه لما انجذب بصيرة الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء في غلبة نور الذات القديمة وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجيء الحق ، وتسمى هذه الحالة جمعاً .

نم إذا أسبل حجاب العزة على وجه الذات ، وعاد الروح إلى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات ، وعاد التمييز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة .

والعدم استقرار حال الجمع في البداية يتناوب في العبد الجمع والتفرقة ؛ فلا يزال يلوح له لأمح الجمع ويفيب إلى أن يستقر فيه بحيث لا يفارقه أبداً ، فلو نظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ؛ ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجتمع له هينان ينظر باليمين إلى الحق نظر الجمع ؛ وبالسرى إلى الخلق نظر التفرقة ؛ وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني والفرق الثاني ، وصحو الجمع وجمع الجمع وهي أعلى رتبة من الجمع الصّرف لاجتماع الضدين فيها ولأن صاحب الجمع الصّرف غير متخلص عن شرك الشرك ، والتفرقة

بالكلية ، ألا ترى أن جمعه في مقابلة التفرقة ، متميز عنها ، وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ، ولهذا سميت جمع الجمع .

وصاحب هذه الحالة يستوى عنده الخلطة والوحدة ولا يقدح المخالطة مع الخلق في حالة ؛ بخلاف صاحب الجمع الصّرف فإن حالة ترتفع بالمخالطة والنظر إلى صور أجزاء الكون .

وصاحب جمع الجمع لو نظر إلى عالم التفرقة لم ير صور الأكران إلا آلات يستعملها فاعل واحد ، بل لا يراها في البين ، فيجمع كل الأفعال في أفعاله وكل الصفات في صفاته ، وكل الذات في ذاته ؛ حتى لو أحس بشيء يراه المحس ونفسه المحس ، والمحس صفة المحس ، فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة عنه وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه كقوله سبحانه : كنت له سمياً وبصراً ويداً ومؤيداً .

وكما لا يتطرق السكر إلى الصحو الثاني فكذلك لا تصيب التفرقة هذا الجمع ؛ لأن مطلع أفق الذات المجردة ، وهو الأفق الأعلى ، ومطلع الجمع الصّرف أفق اسم الجامع وهو الأفق الأدنى .

والجمع الصّرف يورث الزندقة والإلحاد ويحكم برفع الأحكام الظاهرية ، كما أن التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق .

والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية ، ولهذا قالت المتصوفة

الجمع بلا تفرقة زندقه ، والتفرقة بلا جمع تعطيل ،
والجمع مع التفرقة توحيد .

ولصاحب الجمع أن يضيف إلى نفسه كل أثر ظهر
في الوجود ، وكل فعل وصفة وأثر لانهصار الكل
عنده في ذات واحدة ، فتارة يحكى عن حال هذا
وتارة عن حال ذاك ، ولا نغنى بقولنا قال فلان بلسان
الجمع إلا هذا ، والجمع واد ينصب إلى بحر التوحيد ،
كذا في شرح القصيدة الفارضية [وجاء في كشف
اللغات أن الجمع في اصطلاح السالكين إشارة إلى
اشتغالك بمشاهدة الواحد عن الجميع والتفرق إشارة
إلى تشتت قلبك لتعلقه بأمور متعددة : وقيل ، الجمع أن
يصل السالك مرتبة الفناء فلا يشعر بخلق ونفسه
ويقولون أيضاً الجمع شهود الحق بدون الخلق وجمع
الجمع شهود الخلق قائمين بالحق]^(۱) .

(جمع الجمع) قد عرفت معناه عند النجاة والصوفية
قبيل هذا .

(جمع المؤنث والمختلف) عند أهل البديع هو أن

تريد التسوية بين الشئيين فتأتى بـمعانٍ مؤتلفة في
مدخهما ، وتروم بعد ذلك ترجيح أحدهما على الآخر
بزيادة فضل لا ينقض الآخر ، فتأتى لأجل ذلك
بمعانٍ تخالف معنى التسوية كقوله تعالى : (وداود
وسليمان إذ يحكمان في الحرث)^(۱) ، الآية سوى في
الحكم والعلم وزاد فضل سليمان بالفهم ، كذا في
الإتقان^(۲) .

(الجمع مع التفريق) هكذا في المطول^(۳) ، وفي
الإتقان^(۴) ، الجمع والتفريق ، والمآل واحد ، وهو
عند أهل البديع : أن تدخل شئيين في معنى ، وتفرق
بين جهتي الإدخال كقوله تعالى (الله يتوفى الأنفسَ
حين موتها) الآية^(۵) قال الطيبي : جمع الله سبحانه
النفوس في حكم التوفى ، ثم فرّق بين جهتي التوفى
بالحكم بالإمساك والإرسال ، أى الله يتوفى الأنفسَ
التي تُقبض والتي لم تُقبض ، فيمسك الأولى ويرسل
الأخرى .

(الجمع مع التقسيم) هكذا في المطول ، وفي
الإتقان^(۶) ، الجمع والتقسيم ؛ وهو عند أهل البديع :
جمع متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه أو العكس ؛
أى تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم ؛ والأول كقوله

(۱) ۷۸ الأنبياء ۲۱ .

(۲) الإتقان ۹۲/۲ .

(۳) المطول ۳۴۷ .

(۴) الإتقان ۹۱/۲ .

(۵) ۴۲ الرمز ۲۶ .

(۶) الإتقان ۹۱/۲ .

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ودر كشف اللغات میگوید جمعیت در اصطلاح
سالکان اشارت از آن است که از همه بمشاهده واحد
پردازى وتفرقه عبارتست از آنکه دل را بواحد اسطه
تعلق بأمور متعددة پراکنده سازى .

وقيل جمعیت آنکه سالک بمرتبه محو رسد و او را
شعور از خلق و خود نماند . و نیز میگویند که جمع
شهود حق است بی خلق و جمع الجمع شهود خالق است
قائم بحق .

تعالى : (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات)^(١) والثاني كقول الشاعر^(٢) :

قومٌ إذا حاربوا ضرُّوا عدُوَّهُمْ
أو حارلوا النفعَ في أشياعهم نفعُوا
سجيةٌ تلكَ منهم غيرَ محدثةٍ
إنَّ الخلائقَ فاعلم شرُّها البدعُ

قسم في البيت صفة المدوحين إلى ضر الأعداء ونفع الأشياع أى الأنصار ، ثم جمعها في الوصف الثاني ، أى في كونها سجية حيث قال سجية تلك منهم .

(الجمع من التفريق والتقسيم) تفسيره يعلم مما سبق ومثاله قوله تعالى (يوم يأتى لا تكلم نفس إلا بإذنه) الآيات^(٣) ؛ فالجمع في قوله لا تكلم نفس إلا بإذنه لأنها متعددة معنى ، إذ الفكرة في سياق النفي تعم ، والتفريق في قوله : (فمنهم شقي وسعيد) والتقسيم في قوله (فأما الذين شقوا) (وأما الذين سعدوا) وهذه البدائع كلها من الحسفات المعنوية ، هكذا يستفاد من الإتيان والمطول^(٤) .

(جمع المسائل في مسألة) يحىء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الفين المعجمة .

(١) ٣٢ طر ٣٥ .

(٢) هو حسان بن ثابت .

(٣) ١٠٥ هود .

(٤) الإتيان ٩١/٢ ؛ المطول ٣٤٧ .

(الجامع) يطلق على معان :

منها : ما مرّ وهو العلة والتعريف المنعكس .

ومنها : ما هو مصطلح المحدثين ، وهو كتاب جمع فيه الأحاديث على ترتيب الأبواب الفقهية أو غيرها ، كالحروف ، فيجعل حديث « إنما الأعمال بالنيات » في باب الممزة على هذا القياس ؛ والأولى أن تقتصر على صحيح أو حسن ، فإن جمع الجميع فليبين علة الضعيف ؛ وجمع الجامع الجوامع ، هكذا يستفاد من شرح النخبة^(١) وشرحه .

ومنها : نوع من الحسن لغيره ؛ وهو ما يكون حسناً لحسن في شرطه ، بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه ، ويحىء في فصل النون من باب الحاء المهملة .

ومنها : ما هو مصطلح أهل البيان فإن الجامع عندهم يطلق على معان :

أحدها : ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه ، أى المشبه والمشبّه به ؛ وهو الذى يستى في التشبيه وجهاً على ما في المطول في تقسيم الاستعارة .

وثانيها : نوع من الإيجاز ، كما يحىء في فصل الزاى المعجمة من باب الواو .

وثالثها : ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين أولاً ، عند القوة المفكرة جمعاً ، من جهة العقل أو الوم أو الخيال ، وبهذا المعنى يستعمل في باب

(١) شرح النخبة ص ٢٦٢ .

الوصل والفصل ، فالجامع بهذا المعنى ثلاثة أنواع :
العقل ، والوهم ، والخيال ، وتوضيحه : أن العقل قوة
للنفس الناطقة بها يدرك الكلّيات^(١) ، والخيال قوة
لها خزانة تصوّر المحسوسات ، ولوهم قوة بها يدرك
المعاني الجزئية المنزعة عن المحسوسات ، والنفس
قوة أخرى تسمى مفكرة ، وتخيلة ، كما ستعرف
في مواضعها .

فالمراد بالجامع العقل اجتماع ما هو سبب لاقتضاء
العقل اجتماع الجائين عند المفكرة ، كأن يكون
بينهما تماثل ، أى الاتحاد فى النوع ، أو تضاد
بين العلة والمعلول ، والأقل والأكثر .

وبالجامع الوهمى ما لا يكون سبباً إلا باحتيال
الوهم وإبرازه له فى نظر العقل فى صورة ما هو سبب
لاقتضاء العقل ، وذلك بأن يكون بينهما شبه تماثل
كلونى بياض وصفرة فإن الوهم يبرزهما فى معرض
المثلين ، أو تضاد كالسواد والبياض ، والإيمان
والكفر ؛ أو شبه تضاد كالسما والأرض فإن الوهم
ينزلها منزلة التضاد ؛ ولذلك تجد الضد أقرب خطوراً
بالبال مع الضد .

وبالجامع الخيالى ما يكون سبباً بسبب تقارن أمور
فى الخيال حتى لو خُلّ العقل ونفسه غافلاً عن هذا
التقارن لم يستحسن جمع الجلتين .

وأسباب التقارن مختلفة متكررة جداً ، ولذلك

(١) لفظ الأطول : المفهومات الكلية .

اختلفت^(١) الثابتة ترتباً ووضوحاً ، فكأن من صور
لا انفكاك بينها أصلاً فى خيال ، وفى خيال مما لا يجتمع
أصلاً ، وكأن من صور لا تغيب عن خيال وهمى فى خيال
آخر مما لا تقع قط .

هذا ، لكن بقى ههنا الجمع بين أمرين سببه التقارن
فى المحافظة التى هى خزانة الوهم ، والتقارن فى خزانة
العقل وهى المبدأ الفياض على ما زعم الحكماء لإلف
وعادة ، فإن الإلف والعادة كما يكون سبباً للجمع فى
الخيالات^(٢) يكون سبباً للجمع بين الصور العقلية
والوهمية ، فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق
الخزانة ، وقال لما كان الخيال أصلاً فى الاجتماع إذ
يجتمع فيه الصور التى منها تنزع المعانى الجزئية
والكلّيات أطلق الخيال على الخزانة مطاقاً ؛ والأقرب
أن يُحمل التقارن فى غير الخيال ملحقاً بالخيال ، متروكاً
بالمقابلة ، إذ جُلّ ما يستعمله البقاء مبنياً على التقارن
هو الخيالى فاقصروا على بيانه .

وإن أردت القصر فالجامع إما التقارن فى الخزانة
مطلقاً فهو الخيالى والملحق به ؛ أو لا وهو إما أن يكون
بسبب أمر يناسب الجمع ويقتضيه بحسب نفس الأمر
فهو العقلى ؛ وإلا فهو الوهمى .

هذا كله خلاصة ما فى الأطول^(٣) فى بحث الوصل
والفصل .

(١) أى الصور .

(٢) لفظ الأطول : الخيالات .

(٣) الأطول ٢/٢٠ - ٢٣ .

(جامع الحروف) [عند البلغاء الكلام المركب من جميع حروف التهجى دون تكرار فى كلمة ويجوز أن يوجد التكرار فى كلمتين كما فى البيت الآتى :

أثر وصف غم عشق خطت

ندهد خط كسى جز بضلال

ففى كلمة « ندهد » و « ضلال » تكررت الدال واللام ^(١) كذا فى مجمع الصنائع .

(جامع الكلام) . [عند الشعراء أن يضمن الشاعر شعره للموعظة والحكمة والشكوى من الزمان ، كذا فى مجمع الصنائع ، ويأتى أيضاً بمعنى الكلام الموجز الذى تكون ألفاظه قليلة ومعانيه كثيرة] ^(٢) .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد بلغاء كلاميست مركب از جمع حروف تهجى بی تکرار در يك لفظ و اگر در دو لفظ بود جائز است چنانچه ورنه بیت :

بیت :

اثر وصف غم عشق خطت

ندهد حظ كسى جز بضلال

چرا كه در لفظ ندهد وضلال دال و لام مكرراست .

(٢) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد شعراء عبارتست از آنكه شاعر در آیات خویش از موعظت و حكمت و شيكايت روزگار درج كنند كذا فى مجمع الصنائع . و نیز بمعنى كلام موجز آید كه الفاظ او قليل باشند و معانى كثير . .

كما وقع فى الفتح المبين شرح الأربعين فى الخطبة ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « أوتيت جوامع الكلم » أى أوتيت الكلم الجوامع ، لقلة ألفاظها ، وكثرة معانيها ؛ ومنه حديث : « إنما الأعمال بالنيات » فإن تحته كنوزاً من العلم ، ومنه : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ومنه : « الإخراج بالضم » ومنه : « الغرم بالغنم » .

(المجموع) عند النحاة : هو الجمع .

وعند المحاسبين : هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق .

والعلماء قد يستعملونه فى معان أخر :

منها : الأجزاء من غير أن يعتبر معها الهيئة الوجدانية أى الكثير المحض .

ومنها : الأجزاء مع الهيئة الوجدانية .

ومنها : الأجزاء من حيث إنها معروضة لها .

والمعنى الأول نفس الأجزاء ، والمعنى الثانى أجزاء لا تنحصر فى هذه الأجزاء ، بل يعتبر معها أمر آخر هو الهيئة الوجدانية ، والمعنى الثالث الهيئة الوجدانية خارجة عنها ، كذا فى سرزا زاهد حاشية شرح للواقف آخر المقصد الأول من مرصد الوجود .

(مجمع البحرين) قد سبق فى لفظ البحر فى فصل الرأى من باب الباء الموحدة .

(مجمع البطين) [عند الأطباء عبارة عن الموضع

الذى يلتقى فيه البطن الأرسط للرأس بالبطن الأمامى لها^(١) كذا فى بحر الجواهر .

(مجمع النور) هو ملتقى عصبين مجوفتين أودع فيه القوة الباصرة ، وقد سبق فى لفظ البصر فى فصل الرأى من باب الباء الموحدة .

(مجمع الأهواء) هو حضرة الجمال المطلق ، فإنه لا يتعلق هوى إلا برشحة من الجمال ، ولذلك قيل :

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى

ما الحب إلا لاجبيب الأول

وقال الشيبانى رحمه الله عليه . شعر :

كل الجمال غدا لوجهك مجملاً

لكنه فى العالمين مفصل

كذا فى الاصطلاحات^(٢) الصوفية لكمال الدين أبى الفنايم .

(الجماعة) لغة : فرقة يجتمعون

والفقهاء يريدون بها صلاة الإمام مع غيره ولوصبياً يعقل ، ففى مجاز أو حقيقة عرفية ، وهى سنة مؤكدة كذا فى جامع الرموز .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« نزد اطباء عبارتست از موصى كه جمع عده در وى بطن اوسط دماغ بطن مقدم » .

(٢) الاصطلاحات الصوفية : مخطوط بمكتبة الأزهر

ق ٥٦ .

وعند أهل الرمل هى اسم لشكل مخصوص .
(الاجتماع) عند أهل الرمل شكل صورته هكذا :

==
==
==

وعند المنجمين وأهل الهيئة هو : جمع النيران أى الشمس والقمر فى جزء من فلك البروج ، وذلك الجزء الذى اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع ، ويحىء فى لفظ النظر فى فصل الرأى من باب النون .

وعند بعض الحكماء يطلق على الإرادة كما وقع فى شرح الإشارات ، وهكذا ذكر فى شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند فى آخر الكتاب .

وعند المتكلمين : قسم من الكون ، ويسمى تأليفاً ، ومجاورة ، ومماسية أيضاً ، كما يحىء فى فصل النون من باب الكاف .

(اجتماع الساكنين على حدة) وهو جائز ، وهو ما كان الأول حرف مد والثانى مدغماً فيه ، كدابة وخويصة فى تصغير خاصة .

واجتماع الساكنين على غير حدة وهو غير جائز ، وهو ما كان على خلاف اجتماع الساكنين على حدة . وهو إما أن لا يكون الأول حرف مد ، أولاً يكون الثانى مدغماً فيه ، كذا فى السيد الجرجانى^(١) .

(الإجماع) فى اللغة هو العزم ، يقال أجمع فلان على كذا أى عزم ، والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا .

(١) التعريفات ص ٤ ، وقوله : اجتماع الساكنين إلى آخر المادة لم يرد فى م .

وفي اصطلاح الأصوليين هو : اتفاق خاص ، وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، في عصر على حكم شرعى .

والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد ، أو الأقوال أو الأفعال ، أو السكوت ، والتقرير ، ويدخل فيه ما إذا أطبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره ، مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد .

واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستفراق عن اتفاق بعضهم ، وعن اتفاق غيرهم من الموام والمقلدين ؛ فإن موافقتهم ومخالفتهم لا يُعرباً بها .

وقيد من أمة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة .

ومعنى قولهم في عصر : في زمان مآقل أو أكثر . وقائده : الإشارة إلى عدم اشتراط انقراض عصر للجميعين .

ومنهم من قال : بشرط في الإجماع وانقاده حجة انقراض عصر المجتمعين ، فلا يكتفى عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقى من المجتمعين أحد ، فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد وهو إلى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم إذا رجع بعضهم ، والإشارة إلى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الأمصار إلى يوم القيامة .

وقيد شرعى للاحتراز عن غير شرعى إذا لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية ، الغير الشرعية ، هكذا ذكر صدر الشريعة .

وفيه نظر لأن العقل قد يكون ظنياً ، فبالإجماع يصير قطعياً كما في تفضيل الصحابة ، وكثير من الاعتقادات ، وأيضاً الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح الخبر الصادق به ، بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعياً .

وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الأمر الشرعى وغيره ، حتى يجب اتباع إجماع آراء المجتهدين في أمر الحروب وغيرها .

ويرد عليه أن تارك الاتباع إن أثم فهو أمر شرعى وإلا فلا معنى للوجوب .

اعلم أنهم اختلفوا في أنه هل يجوز حصول الإجماع بعد خلاف مستقر ، من حى أو ميت أم لا .

ف قيل : لا يجوز بل يمتنع مثل هذا الإجماع ، فإن العادة تقضى بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف .

وقيل : يجوز ، والقائلون بالجواز اختلفوا . فقال بعضهم يجوز وينعقد . وقال بعضهم يجوز ولا ينعقد ، أى لا يكون إجماعاً هو حجة شرعية قطعية .

فن قال لا يجوز أو يجوز وينعقد فلا يحتاج إلى إخراجهم ؛ أما على القول الأول فلمدم دخوله في الجنس ، وأما على الثانى فلكونه من أفراد الحدود .

وأما من يقول يجوز ولا ينعقد فلا بدّ عنده من قيد يخرج به بأن يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد .

ثم اعلم أن هذا التعريف إنما يصح على قول من لم يعتبر في الإجماع موافقة العوام ومخالفتهم كما عرفت ، فأما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي ، وشرط فيه اجتماع الكل ، فالحذ الصحيح عنده أن يقال هو : الاتفاق في عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة .

فقوله من هو أهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأي دون غيرهم ، ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي فيصير جامعاً مانعاً .

وقال الفزالي الإجماع هو : اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر ديني .

قيل : وليس يسديد ، فإن أهل العصر ليسوا كل الأمة ، وليس فيه ذكر أهل الحل والمقد ، أي المجتهدين ، ولخروج القضية العقلية والعرفية المتفق عليهما .

وأجيب عن الكل بالعناية ، فالمراد بالأمة الموجودون في عصر فإنه المتبادر ، والاتفاق قرينة عليه ؛ فإنه لا يمكن إلا بين الموجودين ، وأيضاً المراد المجتهدون لأنهم الأصول ، والعوام أتباعهم فلا رأى للعوام .

ثم الأمر الديني يتناول الأمر العقلي والعرفي لأن للمعتبر منهما ليس بخارج عن البين ، فإن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني ، وإلا فلا يتصور حجيته فيه ، إذ المراد بالإجماع المحدود الإجماع الشرعي ، دون

العقلي والعرفي بقرينة أن الإجماع حجة شرعية فما دل عليه فهو شرعي ، هذا كله خلاصة ما في المضدي^(١) وحاشيته المحقق التفتازاني والتلويح .

اعلم أنه إذا اختلف الصحابة في قولين يكون إجماعاً على نقي قول ثالث عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ؛ وقال بعض المتأخرين ، أي الآمدي ، المختار هو التفصيل ، وهو : أن القول الثالث إن كان يستلزم إبطال ما أجمعوا عليه ، فهو ممتنع وإلا فلا ، إذ ليس فيه خرق للإجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه ، وإن خالفه من وجه .

فمثال الأول : أنهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بأبعد الأجلين ، وعند البعض بوضع الحمل ؛ فعدم الاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه ، فالقول بالاكتفاء بالأشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به أحد ، لأن الواجب إما أبعد الأجلين أو وضع الحمل ، ومثل هذا يسمى إجماعاً مركباً .

ومثال الثاني : أنهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين ، والجب والعنة في الزوج ، والرتق والقرن في الزوجة ، فعند البعض لا فسخ في شيء منها ، وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل ، فالفسخ في

(١) المضدي وحاشيته ٢/٢٨٠ وما يليها ؛ التلويح ٢/٢٢٦ وما يليها .

البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ، ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل ، وإجماع المركب أيضاً .

وبالجملة فالإجماع المركب أعم مطابقاً من عدم القائل بالفصل ، لأنه يشتمل على ما إذا كان أحدهما أى أحد القائلين قائلًا بالثبوت في أحد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما ، أو بعدم فيهما وعلى ما إذا كان أحدهما قائلًا بالثبوت في الصورتين والآخر بعدم في الصورتين ، وعدم القائل بالفصل ، هذه الصورة الأخيرة ، وإن شئت زيادة التحقق فارجع إلى التوضيح والتلويح .

وقال الجلبى في حاشية التلويح . وقيل : الإجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة ، وعدم القول بالفصل هو الإجماع المركب الذى يكون القول الثالث فيه موافقاً لكل من القولين من وجه ، كما في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكأنهم عنوا بالفعل التفصيل انتهى .

وفي معدن الفرائب الإجماع على قسمين مركب وغير مركب ؛ فالركب إجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة ؛ وغير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة .

مثال الأول : أى المركب من علتين الإجماع على وجود الانتقاض عند التقاء ومس المرأة ، أما عندنا معاشر الحنفية فبناء على أن العلة هي التقاء ، وأما عند الشافعى فبناء على أنها المس ؛ ثم هذا النوع من

الإجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في أحد المأخذين ، أى العلتين حتى لو ثبت أن التقاء غير ناقض ، فأبو حنيفة (رح) لا يقول بالانتقاض ، ولو ثبت أن المس غير ناقض فالشافعى (رح) لا يقول بالانتقاض لفساد العلة المبني عليها الحكم ، ثم الفساد متوهم في الطرفين ، لجواز أن يكون أبو حنيفة (رح) مصيباً في مسأله المس مخطئاً في مسألة التقاء ، والشافعى (رح) مصيباً في مسألة التقاء مخطئاً في مسألة المس فلا يؤدي هذا الإجماع إلى وجود الإجماع على الباطل .

وبالجملة فارتفع هذا الإجماع جائز بخلاف الإجماع الغير مركب .

ثم قال : ومن الإجماع قسم آخر يسمى القائل بالفصل وهو أن تكون المسألتان مختلفاً فيهما ، فإذا ثبت أحدهما على الحكم ثبت الآخر لأن المسألتين إما ثابتتان معاً أو منفيتان معاً وهو نوع من الإجماع المركب .

وله نوعان : أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف في المسألتين واحداً كما إذا خرج العلماء من أصل واحد مسائل مختلفة ، ونظيره إذا أثبتنا أن النهى عن التصرفات الشرعية كالصلاة والبيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم التجر ، والبيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل ، لأن من قال بصحة النذر قال بإفادة الملك كما قال أصحابنا فإذا أثبتنا الأول ثبت الآخر ، إذ لم يقل أحد بصحة النذر وعدم افادة الملك ، ومنشأ الخلاف واحد ؛ وهو أن النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

والثاني : إذا كان منشأ الخلاف مختلفاً ، وهو ليس

محبجة ؛ كما إذا قلنا : القىء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيداً للملك بعدم القائل بالفصل ؛ ومنشأ الخلاف مختلف ، فإن حكم القىء ثابت بالأصل المختلف فيه ؛ وهو أن غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث ، وحكم البيع متفرع على أن النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

(الجوع) [الحاجة إلى الطعام]^(١) قال الأطباء إحساس فم المعدة بالخلو ولذع السوداء المنصبة إليه من الطحال ، وقد يراد به الحاجة إلى الغذاء . والجوع المغشى هو أن لا يملك صاحبه بطنه إذا جاع ، وإذا تأخر عنه الطعام غشى عليه وسقطت قوته ، والجوع البقرى هو جموع الأعضاء مع شبع المعدة ، والفرق بينه وبين الجوع الكلبى أن جوع الكلب تكون الأعضاء شبعى مع جوع المعدة وفى البقرى عكسه ؛ كذا فى بحر الجواهر .

فصل الفاء

(الجزاف) بالحركات الثلاث والضم أفصح ، معرب كذاف على ما فى المنتخب ، ومعناه الأخذ بكثرة من غير تقدير .

وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر

كالرياضة^(١) ، أو طبيعية كالتنفس^(٢) ، أو مزاج كحركات المرضى ، أو عادة كاللعب بالحنة مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار^(٣) من الغاية .

وقد يراد به الفعل الذى يتعلق بالإرادة به للشعورية فقط من غير استحقاق أو اختصاص كذا فى شرح الإشارات^(٤) فى آخر النمط الخامس .

(الجفاف) بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البلّة وقد سبق فى فصل اللام من باب الماء الموحدة .
(المجفف) وهو اسم فاعل من التجفيف .

وهو عند الأطباء دواء يفتى الرطوبة بتلطيفه وتحليله ، كذا فى بحر الجواهر .

(الجوف) بالفتح وسكون الواو لغة : التقدير .

ويطلق فى الطب على شيئين :

أحدهما : يسمى الجوف الأعلى وهو الحاوى لآلات التنفس وهو الصدر .

والثانى : يسمى الجوف الأسفل وهو الحاوى لآلات الغذاء ؛ وقد فصل بينهما بالحجاب المؤرب

(١) فى الأصول : فأكرة كالرياضة ، وأثبتنا ما فى شرح الإشارة .

(٢) فى الأصول : كالنفس .

(٣) فى الأصول : كالعبث باعتبار من الغاية .

(٤) شرح الإشارات فى ٢٤٤ .

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« كرسنگى وكرسنه شدن » .

صيانة لأعضاء التنفس خصوصا القلب عن مضارات^(١)
الأبخرة والأدخنة التي لا يخلو عنها طبخ الغذاء ،
كذا في بحر الجواهر .

(الأجوف) هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف
علة ويسمى مغتل العين ، وذا الثلاثة أيضا ، كقول
وبيع وقال وباع ، فإن كان حرف العلة واوا يسمى
الأجوف الواوي ، وإن كان حرف العلة ياء يسمى
الأجوف اليائي .

وعند الأطباء : اسم عرق نبت من محذب الكبد
لجذب الغذاء منه إلى الأعضاء ، وإنما سُمِّيَ به لأن
تجويفه أعظم من باقي المروق ، وهما أجوفان ،
الأجوف الصاعد والأجوف النازل ، وكل منهما
متمشب بشعب مختلفة ، والأجوفان أيضا البطن
والفرج ، والعصبان المجوفان الكائنان في العيينين
وليس في البدن غيرها عصب مجوف نابت من الدماغ ،
كذا في بحر الجواهر .

وقد يطلق الأجوف على معاء مخصوص أيضا
كما تقرر في علم التشريح .

(التجويف) عند الأطباء هو القضاء الحاصل في
باطن العضو الحاوي بشيء ساكن .

وقولهم : باطن العضو احتراز عن التقعر ، فإنه في
ظاهر العضو كباطن الراحة .

وقولهم : بشيء ساكن احتراز عن الحاوي المتحرك

فإنه يستعمل مجرى ؛ هكذا في الأفسراني ؛ وأمراض
التجاويف المسماة بأمراض الأوعية أيضا ، يجرى في
لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم .

فصل اللام

(الجدل) بفتح الجيم والفتح المهملة في اللفظة :
[الخصام والاحتجاج]^(١) كما في المنتخب .

وعند المنطقيين : هو القياس المؤلف من مقدمات
مشهورة أو مسلمة ، وصاحب هذا القياس يسمى
جدليا ومجادلا .

أعني الجدل قياس مفيد لتصديق لا يعتبر فيه
الحقيقة وعدمها ؛ كل عموم الاعتراف أو التسليم ،
مركب من مقدمات مشهورة لا يعتبر فيها اليقين ،
وإن كانت يقينية ، بل تطابق جميع الآراء كحسن
الإحسان إلى الآباء ، أو أكثرها كوحدة الإله ؛
أو بعضها الممين كاستحالة التسلسل من حيث هي
كذلك ، فإن المشهورات يجوز أن تكون يقينية
بل أولية ، لكن بمجهتين مختلفتين .

أو مركب من مقدمات مسلمة إما وحدها أو مع
المشهورات ؛ وهي أي المسلمات قضائيا تؤخذ من الخصم
مسلمة ، أو تكون مسلمة فيما بين الخصوم ،

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« خصومت كردن ووجودن هر خصومت » .

(١) ورد في هامش له ود : قفارات .

ومن الكتب المختصرة فيه : المنقح للأبهري ،
والفصول للنسفي ، والخلاصة للمراغي ، ومن المتوسطة :
النفاث للعهدى ، والوسائل الأرموى ، ومن المبسطة :
تهذيب الكتب للأبهري .

(المجادلة) هي عند أهل المناظرة : المناظرة لا لإظهار
الصواب ، بل لإلزام الخصوم ، فإن كان المجادل مجيباً
كان سميحاً أن لا يُلزم ، وسلم عن إلزام الغير إياه ؛
وإن كان سائلاً فسميحه أن يُلزم الغير ، وقد يكون
السائل والمجيب كلاهما مجادلين ، كذا في الرشيدية .

قال السيد السند^(١) ، في شرح المواقف في المقصد
السادس من مرصد النظر : هذه المجادلة حرام ،
أما المجادلة لإظهار الحق وإبطال الباطل فأمور بها ؛
قال الله تعالى : (وجادلهم بالتى هي أحسن)^(٢) ،
انتهى .

ولا يخفى أن ما ذكره بناء على أخذه المجادلة بالمعنى
الانقوى ، وهو المنازعة والمخاصمة .

(المجادل) هو صاحب الجدل أو صاحب المجادلة
كما عرفت .

(الجزل) بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند أهل
العروض هو الخزل بانحاء المعجمة ، ويحىء في فعل
اللام من باب انحاء المعجمة .

(١) شرح المواقف ١/٢٦٢

(٢) ١٢٥ النحل ١٦ .

فبنى عليها كل واحد منهما الكلام في دفع
الآخر ، حقة كانت أو باطلة ، مشهورة كانت أو
غير مشهورة .

ثم أخذ القياس في التعريف بشعر بأن الجدل
لا ينمقد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك ،
اللهم إلا أن يراد بالقياس مطلق الدليل ؛ وهذا حاصل
ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي .

ويمكن أن يقال إن هذا التعريف ليس لمطلق
الجدل بل للجدل الذى هو من الصناعات الخمس التى
هى من أقسام القياس ، وما ذكره من أن المشهورات
يجوز أن تكون يقينية ، بل أولية باعتبار نظر .
يجىء في لفظ المشهورات في فصل الرأى المهمة من
باب الشين المعجمة .

ثم قال : والفرض من الجدل إن كان الجدل سائلاً
منعترضاً لإلزام الخصم وإسكاته ، وإن كان مجيباً حافظاً
لرأى أن لا يصير ملزماً من الخصم .

والفهوم من كلامهم أن السائل للمترض يؤلفه
بما سلم من المجيب مشهوراً كان أو غير مشهور ،
والمجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المطلقة ،
أو المحدودة حقة كانت أو غير حقة .

وفي إرشاد القاصد : الجدل علم يتعرف به كيفية
تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذى هو أحد أجزاء
المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية .

والناس فيه طرق أشبهها طريقة السيدى .

الطرفين ، وهو يتوسط بين الشئين ، فيستدعي مجعولاً ومجمولاً إليه .

فالإشراقيون ذهبوا إلى الأول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية ؛ والمشائيون إلى الثاني أى الجعل المؤلف وقالوا : الفاعل يجعل الماهية موجودة ، كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الأمور العامة في مقصد الماهية مجعولة أم لا

واستدل على أحقية الجعل البسيط بوجوه :

منها : أنه يجب الانتهاء إلى جمل بسيط متعلق بالوجود أو الاتصاف به ، إذ كل ما يعرض أنه مجعول ، فهو أيضاً في نفسه ماهية فيحتاج إلى الجعل ، وهلم جراً .

ومنها : أن الوجود أمر اعتباري ، وكذا وجود الاتصاف ، وأثر الجعل - كما هو الظاهر - أمر عيني .

ومنها : أن مصداق حمل الوجود في الواجب تعالى الحقيقة من حيث هي ، وفي الممكن الماهية من حيث استنادها إلى الجاعل ؛ فإذا فرض استغناؤها في نفسها عنه ، يصدق حمل الوجود عليها ؛ في مرتبة ذاتها ، فلا يكون الممكن ممكناً .

واستدل على حقية الجعل المؤلف بوجهين :

الأول : أن توسط الجعل بين الماهية ونفسها غير معقول ، ولا يخفى أنه مبني على عدم تصوير الجعل البسيط ، فإن الجعل المتوسط المتخلل بين الشئ ونفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط .

(الجزالة) [بالفتح عند البلغاء هي الكلام الذي يؤتى فيه بألفاظ فصيحة وتركيب عالٍ ومعانٍ بديعة ، وتوضع فيه الكلمة بجوار الكلمة بإحكام وتوافق ، بحيث إذا أريد وضع كلمة أخرى بدلها ذهب جمال التركيب] ، كذا في جامع الصنائع [وغير خاف أن القرآن جميعه جزل وبلغ]^(١) .

(الجعل) بالفتح وسكون العين المهمل في اللفظة بمعنى [الصنع]^(٢) على ما في الصراح ، وهو عند الحكماء على قسمين :

جعل بسيط ، وهو جعل الشئ وأثره نفس ذلك الشئ ؛ فلا يستدعي إلا أمراً واحداً ، ولا يكون بحسبه إلا مجعولاً فقط ؛ وحاصله إخراج شئ من العدم إلى الوجود ، وقد أشير إليه في القرآن ، (وجعل الظلمات والنور)^(٣) .

وجعل مركب وهو جعل الشئ شيئاً وأثره مفاد الهيئة التركيبية والحلية ، أعني اتصاف الماهية بالوجود ، من حيث إنه غير مستقل بالمفهومية ومرآة للملاحظة

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« نزد بلغاء كلامست كه بألفاظ فصيح و تركيب عالى و معانى بديع آورده شود و كله بعد كله چنان موافق و محكم نشيند كه اگر خواهد كلمه ديگر بجای او بيارد لطافت تركيب زائل گردد كذا في جامع الصنائع و محض نيست كه كلام قرآن همه جزل و بليغ است » .

(٢) يذكر الكلمة الفارسية « كردن » .

(٣) الأنعام ٦ .

والثاني: أن علة الاحتياج في الممكن هي الإمكان وهو كيفية نسبة الوجود إلى الماهية ، فيكون المجمول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي .

ولا يخفى أن الإمكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقاً ، فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هي ؛ كيف ولما في كل مرتبة احتياج مع أن ما هو علة الاحتياج هو الإمكان بمعنى مصداق الجعل ، وهو نفس الممكن ، هكذا في حواشي السلم ؛ وإن شئت الزيادة على هذا فارجع إلى حواشي الزاهدية على شرح المواقف .

(الجلال) بالفتح وتخفيف اللام في اللفظة [المظنة كما في المنتخب ، والجلال أيضاً احتجاب الذات بتعريفات الأكوان ، ولكل جمال جلالات ، كذا في كشف اللغات ، وفي اصطلاح الصوفية بمعنى إظهار استغناء المعشوق عن عشق العاشق ، وهو دليل على فناء الوجود وغرور العاشق وإظهار فقره وبقاء ظهور المعشوق ، كما يكون للعاشق اليقين به ^(١) ، كذا في بعض الرسائل .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« بزركي كما في المنتخب وأيضاً جلال احتجاب ذات است بتعريفات اكوان وهر جمالي جلالها دارد كذا في كشف اللغات .

و در اصطلاح صوفيه بمعنى اظهار استغناي معشوقست از عشق عاشق وآن دليل بفناء وجود و غرور عاشق بود و اظهار نيچهركي او وبقاي ظهور معشوق است چنانكه عاشق را يقين شود كه اوست .

وفي الإنسان الكامل ^(١) : الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في أسمائه وصفاته ، كما هي عليه ؛ هذا على الإجمال .

وأما على التفصيل فإن الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء ، والمجد ، والسناء وكل جمال له ، فإن شدة ظهوره يسمى جلالات ، كما أن كل جلال له ، فهو في مبادئ ظهوره على الخلق ، يسمى جمالات ، ومن ههنا قيل إن لكل جمال جلالات ، ولكل جلال جمال ، وإنما بأبدى الخلق أي ^(٢) لا يظهر لهم من جمال الله إلا جمال الجلال أو جلال الجمال .

وأما الجمال المطلق والجلال المطلق فإنه لا يكون شهوده إلا الله وحده ، فإننا قد عبرنا عن الجلال بأنه ذاته باعتبار ظهوره في أسمائه وصفاته كما هي عليه له في حقه ، ويستحيل هذا الشهود إلا له ؛ وعبرنا عن الجمال بأنه أوصافه العلا وأسمائه الحسنى ، واستيفاء أوصافه وأسمائه للخلق محال .

وفي حواشي شرح العقائد ^(٣) النفسية في الخطبة : الجلال صفة القهر ؛ ويطلق الجلال أيضاً على الصفات السلبية ، مثل أن لا يكون الله تعالى جسماً ، ولا جسمانياً ، ولا جوهرراً ، ولا عرضاً ، ونحو ذلك من السوالب [وجاء في كشف اللغات أن لفظ الجلال

(١) الإنسان الكامل ٩١/١ .

(٢) في الأصول وإنما بأبدى الخلق لا مظهر وما أمثله في الإنسان الكامل .

(٣) حواشي العقائد النفسية ١٥/١ .

أيضاً يطلق على الصفات الباطنة للحق تعالى ، كما يطلق الجمال على الصفة الظاهرة ، وفي اصطلاح المتصوفة الجلال احتجاب الحق عن البصائر والأبصار بحيث لا يرى الذات المطلقة إلا الله ^(١) ، وما يناسب هذا يجيء في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة .

(الجمال) بالفتح وتخفيف الميم في اللغة بمعنى [الحسن وحسن الصورة والسيرة] ^(٢) ، في المنتخب .

وفي بحر الجواهر : الجمال يطلق على معنيين :

أحدهما : الجمال الذي يعرفه كل الجمهور ؛ مثل صفاء اللون ولين الملمس وغير ذلك مما يمكن أن يكتسب ، وهو على قسمين : ذاتي ، ويمكن الاكتساب .

وثانيهما : الجمال الحقيقي ، وهو أن يكون كل عضو من الأعضاء على الفضل ^(٣) ما ينبغي أن يكون عليه من الهيئات والمزاج ، انتهى .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ودر كشف اللغات ميگوید و نیز صفات باطن حق تعالی را جلال گویند و صفات ظاهر را جمات . »

و در اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصائر و ابصار چه هیچ احدی از ماسوی الله ذات مطلق ادراک آنه بیند . »

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« خوبی شدن و خوبی صورت و سیرت . »

(٣) كذا في الأصول ، ولعلها أفضل .

[والجمال في اصطلاح الصوفية : عبارة عن إلهام الغيب الذي يرد على قلب السالك ويرد أيضاً بمعنى إظهار كمال المعشوق من العشق وطلب العاشق] ^(١) كذا في بعض الرسائل .

وفي شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقي صفة أرلية لله تعالى ، شاهدة في ذاته أولاً مشاهدة عليه ، فأراد أن يراه في صنعه مشاهدة عينية تخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عياناً ، ويجيء في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة .

وفي الإنسان الكامل ^(٢) : جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى ، هذا على العموم ؛ وأما على الخصوص فصفة الرحمة ، وصفة العلم ، وصفة اللطف ، والنعم ؛ وصفة الجود والرزاقية ، وصفة النفع وأمثال ذلك فكلها صفات جمال .

ثم صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال ؛ كاسم الرب ، فإنه باعتبار التربية والإنشاء اسم جمال ، وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال ؛ ومثله اسم الله ؛ واسم الرحمن ، بخلاف اسمه الرحيم فإنه اسم جمال .

اعلم أن جمال الحق وإن كان متنوعاً فهو نوعان :

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« و جمال در اصطلاح صوفیه عبارتست از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز بمعنى اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید . »

(٢) الإنسان الكامل ٨٨/١ .

النوع الأول معنوى ؛ وهو معانى الأسماء والصفات ، وهذا النوع يختص بشهود الحق إياه .

والنوع الثانى صورى ؛ وهو هذا العالم المطلق المبرر عنه بالخلوقات على تفاريده وأنواعه ؛ فهو حسن مطلق انتهى ظهر فى مجال الإلهية ، سميت تلك المجالى بالخلق ، وهذه التسمية أيضاً^(١) ، من جملة الحسن الإلهى ؛ والقيح من العالم كالمليح منه ، باعتبار^(٢) ، مجلى الجمال الإلهى باعتبار تنوع الجمال ، فإن من الحسن أيضاً إبراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود ، كما أن من الحسن الإلهى هو إبراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود .

واعلم^(٣) أيضاً أن القبيح فى الأشياء إنما هو بالاعتبار لا بنفس ذلك الشيء ، فلا يوجد فى العالم قبيح إلا

(١) فى الأصول «لها» وأثبتنا ما فى الإنسان الكامل .

(٢) فى الإنسان الكامل باعتبار كونه مجلى من مجالى الجمال الإلهى .

(٣) فى هامش م ما يلى : « فإن قيل كيف قال تعالى « والله لا يحب الفساد » أى لا يرتضيه على أنه مفسد للأشياء ، قلت الإفساد فى الحقيقة إخراج الشيء عن حالة محمودة لافرض صحيح وذلك غير موجود فى أفعاله ولا هو آمربه ، وما تراه من فعله فساداً فهو بالإضافة إلينا ، فأما بالنظر إليه فكله صلاح ، ولذا قال بعض الحكماء : يلمن إفساده إصلاح ، أى ما فعلته إفساداً لتصور نظرنا فهو فى الحقيقة إصلاح ، وجملة . . . أن الإنسان زينة هذا العالم وما عداه مخلوق له ولذا قال تعالى : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » وللقصود

باعتبار ، فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق إلا الحسن المطلق ، إذ قبح المعاصى ، إنما ظهر باعتبار النهى ، وقبح الرائحة المنتنة إنما هو باعتبار من لا يلائمها طبعه ؛ وأما هى فعند الجمل^(١) ، ومن يلائم طبعه لها من الخائن ؛ والإحراق بالنار إنما قبح باعتبار من يهلك فيها ، وأما عند السمندل ، وهو طير لا يكون حياته إلا فى النار فمن غاية الخائن فكل ما خلق ليس قبيحاً بل مليح بالأصالة ، لأنه صورة حسنة وجماله ؛ ألا ترى أن الكلمة الحسنة فى بعض الأحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات ، وهى فى نفسها حسنة ؛ فلم أن الوجود بكجالة صورة حسنة ومظهر جماله .

وقولنا : إن الوجود بكجالة يدخل فيه المحسوس والمقول ، والموهوم والخيالى ؛ والأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقول والفعل ، والصورة والمعنى .

اعلم أن الجمال المعنوى الذى هو عبارة عن أسمائه وصفاته إنما اختص الحق بشهود كمالها على ما هى عليه ؛ وأما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لأنه لا بد لكل من أهل المعتقدات فى ربه اعتقاد أنه على ما استحقته من أسمائه وصفاته أو غير ذلك ، ولا بد

= من الإنسان شوقه إلى كلمة القدى رشح له ، فأما إهلاك ما أمر بإهلاكه فلا صلاح الإنسان ، وأما إيمانه فأحد أسباب حياته الأبدية ، كذا ذكر جدى محمد صابر فى حاشية البيضاوى .

(١) الجمل - كسر - دوية .

لكل من شهود صورة معتقدة ، وتلك الصورة أيضاً صورة جمال الله ؛ فصار ظهور الجمال فيها ظهوراً صوريا لا معنوياً ؛ فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى .

(الجملة) بالضم لغة : المجموع .

وعند بعض النحاة : هي الكلام ؛ والمشهور أنها أعم منه ؛ فإن الكلام ما تضمن الإسناد الأصلي المقصود لذاته ؛ والجملة ما تضمن الإسناد الأصلي سواء كان مقصوداً لذاته أولاً ؛ ويجيء في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف .

وشبه الجملة عندهم : هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر ، فإن هذه الأشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة ، وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو : حسبك في قولنا « حسبك زيد رجلاً » ونحو يا زيد في قولك « يا زيد فارساً » هكذا يستفاد من القوائد الضيائية^(١) وحواشيها ، وغاية التحقيق ، والعباب ، في بحث التمييز ؛ ولا يبعد أن يحمل المنسوب أيضاً من شبه الجملة لأن حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب .

والجملة تقسيماً :

التقسيم الأول : الجملة إما فعلية وهي ما كان صدرها فعلاً كقام زيد وكان زيد قائماً .

وإما اسمية : وهي ما كان صدرها اسماً كزيد

قائم ، وهيئات المقيق ، وقائم الزيدان^(١) .

وإما ظرفية : وهي ما كان صدرها ظرفاً ، أو الجار والمجرور فإنه أيضاً ظرف اصطلاحاً نحو أعندك زيد وأنى الدار زيد^(٢) .

وإما شرطية : وهي ما تشتمل [على] أداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو : إن تكرمني أكرمك ، أو من شرطيتين معنى ، نحو : إن كان متى زيد يكتب فهو يحرك يده ، فتي لم يحرك يده لم يكتب ؛ وقولنا معنى إشارة إلى أن الشرط لا يجوز أن يكون جملة شرطية لفظاً لأنهم لا يوالون بين حرفي الشرط ، فإن أرادوا ذلك أدخلوا كان وأسندوه إلى ضمير الشأن وجعلوا الشرطية خبره ؛ فتكون الجملة فعلية لفظاً وشرطية معنى .

ثم المراد بصدر الجملة المسند أو المسند إليه أيها كان صدرأ في الأصل ، فلا عبرة بما تقدم عليهما من الحروف كهمزة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فنحو أقام زيد فعلية ، وإن زيدا قائم اسمية ، وكذا نحو كيف جاء زيد ، و(فريقاً

(١) نقل في هامش ل استدراك صاحب اللغني (٢) ، (٤١) في المثال الأخير فقد قال قائم الزيدان عندهم جوزه وهو الأخفش والكوفيون وللرازي تجوز الابتداء بالوصف من غير اعتماد .

(٢) نقل في هامش ل تمة الكلام من اللغني حيث قال ابن هشام (٤١/٢) إذا قدرت زيدا فاعلا بالظرف والجار والمجرور لا بالاستقرار المحنوق ولا مبتدأ مخبراً عنه بهما .

(١) حاشية القوائد الضيائية ص ١٤١

الوافي حيث قال : وتنقسم الجملة إلى فعلية ولو ظرفية أو شرطية ، وإلى اسمية ؛ انتهى .

وتحقيق ذلك ما وقع في العباب من أن هذا التقسيم إقناعي لتفهم المخاطب ، وإلا فهي في الحقيقة على ضربين فعلية واسمية ، إلا أن الشرط لما خالف الظاهر من حيث جرى الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من أن تستقل بنفسها عدت مفرداً ؛ والظرف لما كان فيه إضمار الفعل ملتزماً ، وثاب هو عن الفعل في احتمال ضميره وقيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شيء انتهى .

قائدة : قد تكون الجملة محتملة للاسمية والفعلية والظرفية ومن الثلاثة ما رأيت مذ يومان ، فإن تفسيره عند الأخفش والزجاج بينى وبين لقائه يومان ؛ وعند أبي بكر وأبي علي ، أمد انتفاء الرؤية يومان ، وعليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الإعراب ، ومذ خبر على الأول ومبتدأ على الثاني ؛ وقال الكسائي وجماعة : المعنى منذ كان يومان ، فمنذ ظرف لما قبلها ، وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها ، وهي في محل خفض ؛ وقال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان ومنذ مركبة من حرف الابتداء ، وذو الطائية واقمة على الزمن ، وما بعدها جملة اسمية حذف مبتدؤها ، ولا محل لها لأنها صلة^(١) .

التقسيم الثاني : الجملة إما خبرية أو إنشائية ،

(١) انظر المعنى ٤٢/٢

كذبتم^(١) ، (وإن أحد من المشركين استجارك)^(٢) ، فعلية ؛ فإن هذه الأسماء متأخرة في النية ، هكذا يستفاد من المعنى^(٣) والعباب ، إلا أن صاحب المعنى لم يمدّ الشرطية قسماً على حدة وقال : الصواب أنها من قبيل الفعلية ؛ ومنهم من عدّ نحو أقام الزيدان وهيئات العقيق من الفعلية لا من الاسمية .

وقال في الضوء شرح المصباح : والجملة أربع لأن المسند والمسند إليه إما أن لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما إلى جملة أخرى ، أو قد عرض لهما ذلك ، والثاني هو الجملة الشرطية ؛ والأول إما أن لا يكون المسند مؤخراً عن المسند إليه لا لفظاً ولا تقديراً ، أو يكون مؤخراً عنه ، إما لفظاً أو تقديراً ، والثاني هو الجملة الاسمية ، نحو زيد قائم أو قائم زيد ؛ والأول إما أن يسد مسد المسند ظرف أو ما جرى مجراه أولاً ؛ والثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد وأقام الزيدان ، وهيئات الأمر وغير ذلك ، والأول هو الجملة الظرفية ، انتهى .

وقال الزمخشري : الأصل أن تكون الجملة على ضربين : اسمية وفعلية ، وإليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللب ، وابن مالك ، وإليه ذهب صاحب

(١) ٨٧ البقرة ٢

(٢) ٦ التوبة ٩

(٣) المعنى ٤١/٢ ؛ العباب

لأنه إن كان لها خارج تطابقه خبرية وإلا فإنشائية ،
ويجىء في لفظ الخبر والإنشاء .

التقسيم الثالث : الجملة إما صغرى أو كبرى ؛
فالصغرى هي الاسمى التي خبرها جملة نحو : زيد قام أبوه
وزيد أبوه قائم ؛ والصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملة
الخبر بها في المثالين ؛ وقد تكون الجملة صغرى
وكبرى باعتبارين نحو زيد أبوه غلامه منطلق ؛ فمجموع
هذا الكلام جملة كبرى لا غير ، وغلامه منطلق
صغرى لا غير لأنها خبر ، وأبوه غلامه منطلق كبرى
باعتبار غلامه منطلق ، وصغرى باعتبار جملة الكلام ،
وهذا هو مقتضى كلامهم .

وقد يقال : كما تكون مصدرية بالمبتدأ تكون
مصدرية بالفعل ، نحو ظننت زيدا يقوم أبوه .

وإنما قلنا صغرى وكبرى^(١) موافقة لهم ، وإنما
الوجه استعمال فعل باللام أو بالإضافة ، لكن
ربما استعمل أفعال التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة
مطابقاً مع كونه مجرداً ، فعلى ذلك يتخرج قول
النحويين^(٢) ، وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى
وفاصلة صغرى ، وقد يحتمل الكلام الكبرى
وغيرها كما في نحو : زيد في الدار ، إذ يحتمل تقديره
استقر ومستقر .

التقسيم الرابع : الجملة إما أن يكون لها محل
من الإعراب أو لا .

والجمل التي ليس لها محل من الإعراب سبع :

الأولى : الابتدائية ، وتسمى المستأنفة أيضاً ، وهو
أوضح ، لأن الابتدائية تطلق أيضاً على الجملة المصدرية
بالمبتدأ ولو كان لها محل .

ثم الجمل المستأنفة نوعان :

أحدهما : الجمل المفتوح بها النطق كقولك ابتداء
زيد قائم ، ومنها الجمل المفتوح بها السور .

وثانيهما : المقطعة عما قبلها ، أى التي قطع تعلقها
عما قبلها لفظاً أو معنى . فلأول نحو مات فلان رحمه
الله ، فإن الجملة الدعائية متعلقة بالأولى من جهة المعنى
لا من جهة اللفظ ، إذ لا رابط لفظياً يربطها ؛ والثاني
نحو : (أو لم يروا كيف يُبدى الله الخلق ثم
يُعيده)^(١) فالرابط المعنوي مفقود لأن إعادة الخلق لم
تقع بعد فيقرروا برؤيتها مع أن الرابط اللفظي موجود
وهو حرف العطف .

ومن الاستئناف جملة العامل الملنى لتأخره نحو زيد
قائم أعلن ، فأما العامل الملنى لتوسطه نحو زيد أعلن
قائم فن باب الاعتراض ؛ ويخص أهل البيان
الاستئناف بما كان جواباً لسؤال مقدر^(٢) .

(١) ١٩ المنكيات ٢٩

(٢) تسكة الكلام في اللغى ؛ نحو قوله تعالى « هل

أتاك حديث ضيف إبراهيم الكرمين إذ دخلوا عليه
فقالوا سلاماً قال سلام قوم منكرون » ، فإن جملة : القول
الثانية جواب لسؤال تقديره : فماذا قال لهم ولهذا
فصلت عن الأولى فلم تصطب عليها .

(١) هذا من كلام ابن هشام في المغنى

(٢) أى قولهم صغرى وكبرى

الثالثة: التفسيرية، وتسمى بالجملة المفسرة أيضاً، وهي
الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه ، فبقيد الفضلة
خرجت الجملة المفسرة لضمير الشأن ، فإنها كاشفة
لحقيقة المعنى المراد به ، ولها محل بالإجماع ، لأنها
خبر في الحال أو في الأصل ؛ وكذا خرجت الجملة
المفسرة في باب الاشتغال ، فقد قيل إنها تكون
ذات محل ، وهذا القيد أهملوه ولا بد منه .

وقال الشلّوبين : إن الجملة المفسرة بحسب ما تفسره
فهي في نحو زيداً ضربته لا محل لها ؛ وفي نحو :
(إنا كل شيء خلقناه بقدر) ^(١) ونحو زيد الخبز
يأكله بنصب الخبز في محل رفع ؛ ولهذا يظهر الرفع
إذا قلت آكله ؛ وقد بينا أن جملة الاشتغال ليست
من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة ، وإن
حصل فيها تفسير ؛ هكذا ذكر صاحب المعنى ^(٢) .

وقال في التحفة شرح المعنى : وفيما ذكره نظر ،
إذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية
في قولك : أسررت إلى زيد النجوى ، وهي ما جزاء
الإحسان إلا الإحسان ، إذ هي ^(٣) فضلة كاشفة
لحقيقة ما تليه من النجوى فيلزم أن لا يكون لها محل
من الإعراب ؛ وأيضاً لا يخرج بقيد الفضلة الجملة

المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا
بضربه لأنها هنا مفسرة للحال وهي فضلة انتهى
فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ما تليه
أعم من أن يكون لها محل أولاً ، ومن أن تكون
فضلة أو غيرها .

ثم قال صاحب المعنى ^(١) : المفسرة ثلاثة أقسام :
مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى : (إنّ مثل
عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له
كن فيكون) ^(٢) فخلقه وما بعده تفسير لمثل آدم ،
لا باعتبار ما يعطيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر
جسداً من طين ، ثم كون بل باعتبار المعنى أى إن
شأن عيسى عند الله كشأن آدم في الخروج عن مستمر
العادة وهو التولد بين أبوين .

ومقرونة بأى كقول الشاعر :

* وترميننى بالطرفِ أى أنت مذنب * ^(٣)

ومقرونة بأن نحو : (فأوحينا إليه أن اصنع
الفلك) ^(٤) ، وقولك : كتبت إليه أن افعل كذا ، إن لم
لم تقدّر الباء قبل أن .

= دورى، لأن غرض المصنف تعريف الأمور التي لا محل
لها من الإعراب ، فالأحسن أن يقال في الجواب إن المفسر
في هذا المثال الخبر لا الجملة الحالية كلها، إن قلت ترد جملة
للمفسر هذه قلنا مراد المصنف تعريف الجملة للمفسرة
بذاتها أو بحرف موضوع للتفسير وحينئذ فلا ترد جملة
الخبر هنا لأن تفسيرها بواسطة حملها على ضمير النجوى .

(١) للمعنى ٥٥/٢ (٢) ٥٩ آل عمران ٣

(٣) عامه : * وتقليدنى لكن إياك لا أقل *

(٤) ٢٧ المؤمنون ٢٣

(١) ٤٩ القمر ٥٤

(٢) للمعنى ٦٢/٢

(٣) زاد في هامش ل . أى جملة وهي إلح الحالية
لا تفسيرية ؛ في حاشية الدسوقي (٧٢/٢) تحقيق للسألة
قال : ولا شك أنها فضلة كاشفة لحقيقة ما تلتها من النجوى
فيلزم أن لا يكون لها محل من الإعراب وهو باطل والحاصل
أن الحد غير مانع ، لكن هذا الجواب فيه نظر لأنه =

اعلم أنه لا يمتنع كون الجمل الإنشائية مفسرة بنفسها ، ويقع ذلك في موضعين :

أحدهما : أن يكون المفسر إنشاءً أيضاً ، نحو أحسن إلى زيد ، اعطه ألف دينار .

والثاني : أن يكون مفرداً مؤدياً معنى الجملة نحو : بلغنى عن زيد كلام ، والله لأفعلن كذا .

الرابعة : المجاب بها القسم نحو : (والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين)^(١) .

الخامسة : الواقعة جواباً لشرط غير جازم مطلقاً ؛ أو جازم ، ولم تقتنر بالفاء ولا بإذا الفجائية ؛ فالأول جواب لو ، ولولا ، ولما ، وكيف ؛ والثاني جواب إن وما في معناه نحو : إن تقم أقم ، وإن قت قت ، أما الأول فلظهور الجزم في لفظ الفعل ، وأما الثاني فلأن المحكوم لموضعه بالجزم الفعل لا الجملة بأسرها ، كذا ذكر صاحب المغنى^(٢) .

وفي التحفة شرحه ، الحق أن جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقاً ، لأن كل جملة لا تقع موقع المفرد فلا محل لها ، وجملة الجواب لا تقع موقع المفرد .

السادسة : الواقعة صلة لاسم أو حرف .

فالأول نحو : جاء الذى أبوه قائم ، فالذى في موضع رفع ، والصلة لا محل لها ، وقيل للموصول وصلته موضع لأنهما كلمة واحدة ، والحق الأول بدليل ظهور

الإعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى : (أيهم أشد على الرحمن عتياً)^(١) برفع أى .

والثاني نحو : أعجبنى أن قت أو ما قت ، إذا قلنا بحرفية ما المصدرية ، وفي هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا ، لأن الموصول حرف فلا إعراب له لا لفظاً ولا تقديرأ .

السابعة : التابعة لما لا محل له ، نحو : قام زيد ، ولم يقم عمر ، وإن قدرت الواو للمعطف دون الحال .

ولم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة ، كذا ذكر في المغنى ؛ وقال شارحه : قد أجازوا في قوله تعالى : (واتقوا الذى أمدكم بما تملكون أمدكم بأنعام وبنين وجنات وعيون)^(٢) أن تكون جملة أمدكم الثانية بدلا من جملة أمدكم الأولى ؛ وأجازوا قول الشاعر :

* أقول له ارحل لا تقيم عندنا *^(٣)

أن يكون لا تقيم بدلا من ارحل ، ولم أر من انتقد ذلك بأنه خلاف مذهب الجمهور فينبغى تحرير النقل في ذلك ، انتهى كلامه ؛ ثم صاحب المغنى لم لم يتعرض للتأكيد والوصف لظهور أمرهما فإن التأكيد في الجمل لا خفاء في جوازه ، نحو : زيد قائم زيد قائم ، والوصف لا خفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه .

(١) ٦٩ مريم ١٩

(٢) ١٣٢ — ١٣٣ الشعراء ٢٦

(٣) تمامه : • وإلا فكن في السر والجهر مسلما •

(١) ٢ — ٣ يس ٣٦

(٢) للمغنى ٥٩/٢

والجمل التي لها محل من الاعراب أيضاً سبع :

الأولى : الواقعة خبراً سواء كان خبر المبتدأ أو خبر كان وإن ، ونحو ذلك ؛ ومحلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع والنصب .

الثانية : الواقعة حالا نحو : (ولا تَمَنَّ) تستَكْبِرُ^(١) .

الثالثة : الواقعة مفعولاً ومحلها النصب إن لم تنب عن الفاعل ، وهذه النياية مختصة بباب القول ، نحو : (ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون)^(٢) ، لأن الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزلة الأسماء المفردة .

قيل : وتقع أيضاً في الجملة المقرونة بمُلتق نحو : علم أقام زيد ، وأجاز هؤلاء وقوع هذه فاعلاً ، وحملوا عليه قوله تعالى : (وتبين لكم كيف فعلنا بهم)^(٣) والصواب خلاف ذلك ، وعلى قول هؤلاء فيراد في الجمل التي لها محل الجملة الواقعة فاعلاً .

وتقع الجملة مفعولاً في ثلاثة أبواب :

أحدها : باب ظن وأعلم^(٤) .

وثانيها : باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن وأعلم ، بل هو جائز في كل فعل قلبي ، ولهذا انقسمت هذه الجملة إلى ثلاثة أقسام :

(١) ٦ المذثر ٧٤

(٢) ١٧ الطففين ٨٣

(٣) ٤٥ إبراهيم ١٤

(٤) زاد في هامش ل : تمة كلام صاحب المعنى حيث

قال فلانها تقع مفعولاً ثانياً لظن وثالثاً لأعلم .

الأول أن تكون في موضع مفعول مقيد بالجار ، نحو : (أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة)^(١) ، (فلينظر أيها أركى طعاماً)^(٢) (يسألون أيان يوم الدين)^(٣) لأنه يقال فكرت فيه ، وسألت عنه ، ونظرت فيه ، ولكنها علفت ههنا بالاستفهام عن الوصول في اللفظ إلى المفعول ؛ وهي من حيث المعنى طالبة له على معنى ذلك الحرف ؛ وزعم ابن عصفور أنه لا يعلق فعل غير علم وظن ، حتى يضمن معناها ، وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين .

والثاني : أن تكون في موضع المفعول المسرح^(٤) نحو : عرفت من أبوك ، وذلك لأنك تقول عرفت زيدا .

والثالث : أن تكون في موضع المفعولين ، نحو (ولتملن أينا أشد عذاباً وأبقى)^(٥) .

الباب الثالث^(٦) ، باب الحكاية بالقول أو بمرادفه :

فالأول نحو (قال إني عبد الله)^(٧) وهل هي

(١) ١٨٤ الأعراف ٧

(٢) ١٩ الكهف ١٨

(٣) ١٢ الداريات ٥١

(٤) أي غير مقيد بالجار كأنه شبه بالدابة غير المقيدة

(٥) ٧١ طه ٢٠

(٦) أي الباب الثالث من الأبواب التي تقع الجملة

فيها مفعولاً كما في هامش ل

(٧) ٣٠ مريم ١٩

مفعول به ، أو مفعول مطلق نوعي^(١) فيه مذهبان .

والثاني نوعان :

ما معه حرف التفسير نحو كتبت إليه أن
افعل^(٢) ؛ والجملة في هذا النوع ليست مفعولا
إذ لا محل لها .

وما ليس معه حرف التفسير ، نحو : (ووصى بها
إبراهيمُ بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم
الدين)^(٣) الآية ، والجملة في هذا النوع في محل النصب
اتفاقا ، فقال الكوفيون : النصب بالفعل المذكور ،
وقال البصريون : النصب بقول مقدر ، هكذا ذكر
صاحب المغني^(٤) . والصواب ترك ذكر مامعه حرف
التفسير لعدم كونه مفعولا والكلام فيه ، كذا
في التحفة .

قاعدة : قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل
للقول فيها ، نحو : أول قولي إني أحمد الله ، بكسر إن إذ
الجملة حينئذ خبر .

الرابعة^(١) المضاف إليها ومحملها الجر ، ولا يضاف
إلى الجملة إلا ثمانية .

الأول : أسماء الزمان ظروفًا كانت أو أسماء .

والثاني : «حيث» وتختص بذلك عن سائر أسماء
المكان ، وإضافتها إلى الجملة لازمة ولا يشترط
كونها ظرفا .

والثالث : آية بمعنى علامة .

والرابع : «ذو» في قولهم اذهب بذى تسلم ، والباء في
ذلك ظرفية وذى صفة لزمان محذوف ؛ ثم قال
الأكثر : هي بمعنى صاحب فالموصوف نكرة أى
اذهب في وقت صاحب سلامة^(٢) ؛ وقيل : بمعنى الذى
فالموصوف معرفة ، والجملة صلة ولا محل لها^(٣) .

والخامس : لدن .

والسادس : ريث .

والسابع : قول .

(١) أى الجملة الرابعة من الجمل التي لها محل
من الإعراب

(٢) أى في وقت هو مظنة السلامة

(٣) نقل في هامش ل : تنمة كلام صاحب المغني حيث
قال . والأصل اذهب في الوقت الذى تسلم فيه ويضعفه أن
استعمال ذى موصولة بطنى* ولم ينقل اختصاص هذا الاستعمال
بهم وأن الغالب عليها في لغتهم البناء ولم يسمع هنا إلا
الإعراب وأن حذف العائد المجرور هو والموصول بحرف
متحد المعنى مشروط بإتمام المتعلق نحو ويشرب مما يشربون
والمتعلق هنا مختلف وأن هذا الطائفة يذكر في وقت .

(١) زاد في هامش ل : نقلا عن المغني وشروحه

كالقرصاء في قصد القرصاء إذ قوله تعالى (إني عبد الله)
بيان وحكاية لقوله قال كأنه قيل قال قولا ؛ ثم بين نوع
هذا القول بقوله إني عبد الله كما أن القعود محتمل
لكونه تريبا أو قرصاء أو تمددا ، فبين نوعه بقوله
القرصاء .

(٢) إذا لم تقدر باء الجر

(٣) ١٣٢ البقرة ٢

(٤) المغني ٦١/٢

والثامن : قائل .

الخامسة : الواقعة بعد الفاء وإذا جواباً لشرط جازم .

السادسة : التابعة لمفرد وهي ثلاثة أنواع :

الأول المنعوت بها نحو : (من قبل أن يأتى يومٌ لا بيع فيه)^(١) .

الثاني المنطوق بالحرف ، نحو : زيد منطلق وأبوه ذاهب . إن قدرت العطف على الخبر .

الثالث المبذلة كقوله تعالى : (ما يُقال لك إلا ما قد قيل للرسول من قبلك إن ربك ل ذو مغفرة و ذو عقاب أليم)^(٢) .

السابعة : التابعة لجملة لها محل ، ويقع ذلك في بابي النسق والبدل خاصة .

فالأول ، نحو : زيد قام أبوه وقعد أخوه ، إذا قدرت العطف على قام أبوه .

والثاني : شرطه كون الثانية أوفى من الأولى بتأدية المعنى ، هكذا ذكر صاحب المنقح ، ولعل ترك ذكر التأكيده لشهرة أمره ، وإلا ففي الفوائد الضيائية^(٣) التأكيده اللفظي يجرى في الألفاظ كلها أسماء أو أفعالا أو حروفاً ، أو جملا ، أو مركبات تقييدية أو غير ذلك .

ثم قال صاحب المنقح^(١) : هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جار على ما قرره ، والحق أنها تسع ، والذي أهملوه : الجملة المستثناة ، والجملة المستند إليها .

أما الأولى فنحو : (لست عليهم بمسيطرٍ إلا من تولى وكفر فيمذهبه الله)^(٢) قال ابن خروف : من مبتدأ ويمذهبه الله الخبر ، والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع .

وأما الثانية فنحو : تسمع بالمعدي خير من أن تراه ، إذا لم يقدر الأصل أن تسمع بل قدر تسمع قائماً مقام السماع .

فائدة : يقول العربون : الجمل بعد المعارف أحوال ، وبعد النكرات صفات ، وشرحه : أن الجمل الخبرية التي لم تستلزمها ما قبلها إن كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها ، أو بمعرفة محضة فهي حال عنها ، أو بغير المحض منها فهي محتملة لها ، وكل ذلك بشرط وجود مقتضى وانتفاء المانع ، وإن شئت التوضيح الوافي فارجع إلى المنقح^(٣) .

(الجمل) في اللغة المجموع ، وجملة الشيء مجموعه ؛ ومنه : أجمل الحساب ، إذا جمعه .

ومنه الجمل في مقابلة المفصل ؛ في العلم حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة : الفرق بين الإجمالي

(١) المنقح ٦٩/٢

(٢) ٢٢ الناشية ٨٨

(٣) المنقح ٧٠/٢

(١) ٣١ إبراهيم ١٤

(٢) ٤٣ فصلت ٤١

(٣) الفوائد الضيائية ص ١٦٧

والتفصيل : أن الجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة ، والمفصل كالمعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة ، كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالنسبة إلى الكواكب السيارة .

والتحقيق أن التفصيل بالنسبة إلى الإجمال مجموع الأجزاء ، ومتى تحقق أحدهما تحقق الآخر في ضمنه ؛ فهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً وملاحظة ، انتهى . والجمل في عرف الأصوليين : هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يُدرك بالعقل ، بل ببيان من الجمل ، سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالشترك ، أو لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالملوع ، أو باعتبار إبهام المتكلم كاتقائه من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا .

فإن الجمل أنواع ثلاثة :

نوع لا يفهم معناه لغة كالملوع قبل التفسير . ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربا والصلاة .

ونوع معناه معلوم لغة إلا أنه متعدد لغة كالشترك . ففي القسم الأخير خفي المراد باعتبار الوضع ، وفي الأولين باعتبار غرابة اللفظ وإبهام المتكلم .

فقولهم ما خفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل الجمل والمشكل ، والمتشابه ، والخفي .

وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فإن خفاءه بعارض ؛ والقييد الأخير يخرج المشكل إذ يدرك المراد

منه بالعقل ؛ وكذا المتشابه ، إذ لا طريق إلى درك المراد منه إذ لا يدرك عقلاً ولا نقلاً ؛ وهذا هو المراد مما ذكره نجر الإسلام من أن الجمل ما ازدحمت فيه المعاني ، واشتباه المراد به اشتباهاً ، لا يدرك المراد إلا ببيان من جهة الجمل ، فإنه أراد بالمعنى مفهوم اللفظ ، وبازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدها على الآخر .

وقيل : ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد إذ يكفي أن يقول هو ما اشتبه المراد إلى آخره ؛ ولذا قال شمس الأئمة (رح) : هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار الجمل ؛ وقال القاضي الإمام : هو الذي لا يعقل معناه أصلاً ، ولكنه احتمل البيان ؛ وقال آخر : هو ما لا يمكن العمل إلا ببيان يقتزن به ، هكذا يستفاد من كشف البردوي^(١) والتلويح .

وفي بعض كتب الحنفية هو ما لا يوقف على المراد منه إلا ببيان غير اجتهادي .

فقيده ما لا يوقف كالجنس يتناول الجمل والمتشابه . وبقيده إلا ببيان خرج المتشابه ، فإنه لا يرجي بيانه .

وبقيده غير اجتهادي خرج المشترك فإنه يجوز تأويله بالاجتهاد ، والنظر في القرائن ، ومأخذ الاشتقاق ؛ وكذا خرج ما أريد مجازة للنظر في الوضع والعلاقة والعلامات .

(١) كشف البردوي ٥٩/١ ؛ التلويح ٤١٤/١

وتبين بهذا أن قول بعض أصحابنا الحنفية : إن المشترك نوع من الجمل فيه نظر لعدم انطباق حد الجمل عليه .

ونقيض الجمل المبين ؛ انتهى ما حاصله .

وقال بعض الشارحين : وفي إخراج المشترك مطلقاً عن الجمل نظر ، كما في إدخاله فيه مطلقاً نظر ، لأن من أفراد المشترك ما لا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد أصلاً ، فيكون من قبيل الجمل ، البتة ، لصدق حده عليه قطعاً .

ومن أفراد ما يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد ، فلا يكون من قبيل الجمل .

ومثال المشترك الذي هو من الجمل ما إذا أوصى لمواليه وله موال أعلى وأسفل ومات من غير بيان ، حيث تبطل الوصية بعدم المرجح ؛ انتهى .

اعلم : أن هذا الذي ذكر إنما هو مذهب الحنفية فإنهم قالوا : الجمل ، والمشكل ، والخفي والمتشابه الفاظ متباينة لا يصدق أحدها على الآخر منها ؛ ولذا وقع في التلويح^(١) : إذا خفي المراد من اللفظ تخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لمعارض ، الثاني يسمى خفياً ، والأول إما أن يدرك المراد منه بالعقل أو لا ، الأول يسمى مشكلاً ، والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلاً ؛ الأول يسمى مجملاً ، والثاني متشابهاً ، فهذه الأقسام متباينة قطعاً بلا خلاف ، بخلاف الظاهر

والنص ، والمفسر ، والمحكم ، فإنها اختلف فيها فقيل بقبائنها ؛ وقيل بتغايرها ؛ انتهى .

وأما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها ، بل أطلق على الجميع لفظ الجمل ، ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسره به الحنفية ؛ إذ يجوز عنده تأويل المتشابه ، فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم .

ويدل على ما ذكرنا ما وقع في الإتيان^(١) أن الجمل ما لم تتضح دلالاته ، وهو واقع في القرآن خلافاً لداود الظاهري ، وفي جواز بقائه مجملاً أقوال أصحابنا ، لا يبقى المكلف بالعمل به ، بخلاف غيره ، ثم قال : اختلف في آيات هل هي من قبيل الجمل أم لا ، منها : (وأحل الله البيع وحرم الربا)^(٢) قيل إنها مجملة ، لأن الربا هو الزيادة ، وما من بيع إلا وفيه زيادة فافتقر إلى بيان ما يحل وما يحرم ؛ وقيل لا ، لأن المبيع منقول شرعاً فحمل على عموم ما لم يقم دليل التخصيص .

وقال الماوردي : للشافعي في هذه الآية أربعة أقوال :

القول الأول : أنها عامة فإن لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويتقضى إباحة كل بيع إلا ما خصه الدليل ؛ وهذا القول أصحها عند الشافعي وأصحابه ؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيعهم كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز ، فدل على أن الآية تناولت

(١) الإتيان ١٨/٢ — ٢٠

(٢) ٢٧٥ البقرة ٢

(١) التلويح ١/١٤٢

إباحة جميع البيوع إلا ما خص منها ، فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص .

وقال : فعلى هذا في العموم قولان :

أحدهما : أنه عموم أريد به العموم ، وإن دخله ^(١) التخصيص .

وثانيهما : أنه عموم أريد به المخصوص .

قال : والفرق بينهما أن البيان في الثاني متقدم على اللفظ ، وفي الأول متأخر عنه مقترن به .

قال : وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها ، ما لم يقدّم دليل تخصيص .

والقول الثاني : أنها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فساد إلا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

قال : ثم ^(٢) [هل] هي مجملة بنفسها أم بعارض مانع عنها من البيوع ؟ وجهان ؛ وهل الإجمال في المعنى المراد دون لفظها ، لأن البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول ، لكن لما قام بإزائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان ، ولم يتعين المراد إلا ببيان السنة فصار مجملاً لذلك دون اللفظ ، وفي اللفظ أيضاً لأنه لما لم يكن المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلاً أيضاً [هو] ^(٣) وجهان .

قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده ، وإن دلت على صحة البيع من أصله قال

وهذا هو الفرق بين العموم والمجمل ، حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجوز الاستدلال بظاهر المجمل .

والقول الثالث : أنها عامة مجملة مما ؛ واختاف في وجه ذلك على أوجه :

أحدها : أن العموم في اللفظ والإجمال في المعنى ^(١) .

الثاني : أن العموم في (وأحل الله البيع) والإجمال في (وحرم الربا) .

الثالث : أنه كان مجملاً فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم صار عاماً فيكون داخلياً في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان ؛ فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها .

والقول الرابع : أنها تفاوتت بيعاً معهوداً ونزلت بعد أن أحل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيوعاً وحرّم بيوعاً ؛ فاللام للعهد ؛ فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها ؛ انتهى كلام الإيتقان .

تنبيه : فهم من كلام الحنفية أن المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر ، وفهم مما وقع في الإيتقان أن المجمل يتناول الفعل أيضاً .

ويؤيده ما في المضدي ^(٢) وحاشيته للسعد التفتازاني ما حاصلهما : أن المجمل ما لم يتضح دلالة ، أي ما له دلالة غير واضحة ؛ فخرج المهمل إذ ليس له دلالة على المعنى أصلاً .

(١) فيكون اللفظ عاماً مخصوصاً والمعنى مجملاً
لحقه التفسير

(٢) المضدي وحاشيته ١٥٨/٢

(١) في الأصول : دخل

(٢) التكلفة عن الأتقال

(٣) في الأصول : هو

وهو يتناول القول ، والفعل ، والمشارك ، والمتواطىء .
فإن الفعل قد يكون مجعلا كالقيام من الركعة الثانية
من غير تشهد ، فإنه محتمل للجواز وللسهوف فكان
مجعلا بينهما .

وأما من عرفه بأنه اللفظ الذى لا يفهم منه عند الإطلاق
شئ فقد عرف الجمل الذى هو من أقسام المتن الذى
هو لفظ ؛ ولا يرد المهمل إذ المتن هو اللفظ الموضوع .
وأراد بالشئ المعنى اللغوى ، أى ما يمكن أن يعلم
ويُخبر به ، لا الموجود ؛ فلا يرد أن « المستحيل »
على هذا ينبئ أن يكون مجعلا لأن المفهوم منه ليس
بشئ مع أنه ليس بمجمل لوضوح مفهومه .

والمراد بفهم الشئ فهمه على أنه مراد ، لا مجرد
الخطور بالبال ، فلا يرد أن التعريف غير منمكس ؛
لجواز أن يفهم من الجمل أحد محاملة ، لا بعينه ، كما
في المشترك ، انتهى وفي ظاهر هذا الكلام دلالة أيضاً
على عدم التفرقة بينه وبين الخفى والمشكل والمتشابه .

قائدة : قد يسمى الجمل بالمبهم أيضاً ؛ يدل عليه
ما وقع في الإتيان^(١) من أنه قال ابن الحصار : من
الناس من جعل الجمل والمحتمل بإزاء شئ واحد ؛
قال : والصواب أن الجمل اللفظ الذى لا يفهم منه
المراد ؛ والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع الأول على معنيين
فصاعداً ، سواء كان حقيقة فى كلها أو بعضها ، قال :
فالفرق بينهما أن المحتمل يدل على أمور معروفة ؛
واللفظ المشترك متردد بينها ، والجمل لا يدل على أمر
معروف مع القطع بأن الشارع لم يفوض لأحد بيان
الجمل بخلاف المحتمل .

(١) الإتيان ٢٠/٢

قائدة : للإجمال أسباب :

منها : الاشتراك .

ومنها : الحذف نحو : (وترغبون أن
تتكبروهن)^(١) محتمل فى وعن .

ومنها : اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمراً
فضرِبته .

ومنها : احتمال العطف والاستئناف كقوله تعالى :
(إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به)^(٢) .

ومنها : غرابة اللفظ .

ومنها : عدم كثرة الاستعمال نحو : (يلقون
السنع)^(٣) أى يسمعون : (فأصبح يُقلبُ كَفْيَه)^(٤)
أى نادماً .

ومنها : التقديم والتأخير كقوله تعالى : (يسألونك
كأنك حنئٌ عنها)^(٥) أى يسألونك عنها كأنك
حنئٌ .

ومنها : قلب المنقول نحو : (طور سينين)^(٦) أى سيناء .

ومنها : التكرير القاطع لوصل الكلام فى الظاهر
نحو : (للذين استضعفوا لمن آمن منهم)^(٧) كذا
فى الإتيان^(٨) .

(١) ١٢٧ النساء ٤

(٢) ٧ آل عمران ٣

(٣) ٢٢٣ الشعراء ٢٦

(٤) ٤٢ الكهف ١٨

(٥) ١٨٧ الأعراف ٧

(٦) ٢ التين ٩٥

(٧) ٧٥ الأعراف ٧

(٨) الإتيان ١٩/٢

(الجمل الكبير) [عبارة عن إحصاء الحروف بحساب أبجد ، يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر ، وجاء في « هفت اقليم » لأحمد الرازي أن المراد بالجمل الصغير حساب أبجد ، والمراد بالجمل الكبير أن يراعى في الحساب اعتبار الحروف ملفوظة ، لأنه عبارة عن إسقاط الحرف الأول ، وما بقي بعد ذلك فيبيناته يراعى في حسابها الجمل الصغير ؛ انتهى كلامه . وفي لطائف اللغات على طريقين صغير وكبير ، فالمتعارف يسمى الجمل الصغير ، والكبير هو الذي يحسبونه بالبينات ، وفي المنتخب : الجمل بضم الجيم وتشديد الميم المفتوحة ، هو حساب أبجد ، واشتهر أيضاً بالتخفيف^(١) .

(الجمل) بالفتح وسكون الميم : في اللغة [عدم العلم ، وعدم المعرفة]^(٢) على ما في المنتخب .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر .

و در هفت اقليم احمد رازي آورد و مراد از جمل صغير حساب ابجد است و مراد از جمل كبير آنست كه حروف را ملفوظي اعتبار نمايند زیرا كه عبارتست از آنكه حرف اول ساقط گردد نیده ما بقى را كه بينات آنست بحسب جمل صغير اعتبار نمايند انتهى كلامه .

وفي لطائف اللغات حساب جمل بدو طريق است صغير وكبير آنچه متعارف است آنرا صغير گویند وكبير آنست كه باينيات حساب كنند .

وفي المنتخب الجمل بضم جيم وتشديد ميم مفتوحة حساب ابجد وبتخفيف نیز آمده چنانكه بشهور است «

(٢) نادانستن و نادانی

وعند المتكلمين يطلق بالاشتراك على معنيين :

الأول : الجهل البسيط ، وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً ، فلا يكون ضدًا للعلم ، بل متقابلاً له تقابل العدم والملسكة ، ويقرب منه السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور حتى إذا نبه السامع أدنى تنبيه ؛ وكذا الغفلة ، والذهول ؛ والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسياناً .

قال الأمدى : إن الذهول والغفلة والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلها معقاة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه ؛ قال : والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدًا له ، وإن لم يكن صفة إثبات .

وليس الجهل البسيط ضدًا للجهل المركب ، ولا الشك ، ولا الظن ، ولا النظر ، بل بجامع كلاً منها ؛ لكنه يضاد النوم والغفلة والموت ، لأنه عدم عما من شأنه أن يقوم به العلم ، وذلك غير متصور في حالة النوم وأحواله ، وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة .

والثاني الجهل المركب : وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد ، فليس الثبات معتبراً في الجهل المركب ، كما هو المشهور في الكتب ، وإنما سمى مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه ، فهذا جهل بذلك الشيء ، ويعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه ،

فهذا جهل آخر قد تركباً معاً ، وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما ؛ فإن الضدين : معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد ، وبينهما غاية الخلاف أيضاً .

وقالت المعتزلة - أى كثير منهم - هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة ، كذا في شرح المواقف^(١) .

وفي شرح التجريد في مبحث العلم : الجهل يطلق على معنيين :

أحدهما : يسمى جهلاً بسيطاً ، وهو عدم العلم ، أو الاعتقاد ، عما من شأنه أن يكون عالماً أو معتقداً ؛ وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة الصدم والملكة .

وثانيهما : يسمى جهلاً مركباً : وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقاداً جازماً ، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد ، وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الأعم .

(الجهول) وهو ما ليس بمعلوم ، قال السيد السند^(٢) ، في حاشية المطالع : الأعدام المضافة إنما تميز بملكاتها ، ولا تنقسم إلا بانقسامها ؛ فكما أن المعلوم ينقسم إلى معلوم تصوري ، ومعلوم تصديقي ، كذلك ينقسم الجهول إلى مجهول تصوري أى

مجهول إذا أدرك كان إدراكه تصوراً ؛ وإلى مجهول تصديقي ، أى مجهول إذا أدرك كان إدراكه تصديقاً ؛ والمجهول المطلق أى من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه ، وتحقيقه يطلب من شرح المطالع وحواشيه .

ثم الجهول : كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معانٍ آخر .

منها الفعل الذى ترك فاعله وأقيم مفعوله مقام فاعله ؛ ويسمى فعل ما لم يسم فاعله أيضاً ، كضرب ويضرب ؛ ويقابله المعلوم والمعروف . كضرب ويضرب ؛ وهذا مصطلح النحاة والصرفيين .

ومنها : ما هو مصطلح بلغاء الفرس [جاء في جامع الصنائع أن الجهول حرف يعتبر في اللفظ ساكناً ، وفي الوزن متحركاً كالسين في « آراسته » و « خواسته » والخاء في « ساخته » و « برداخته » والجهول عند الفرس يطلق أيضاً على الواو والياء إذا سكنتا وكانت حركة ما قبلهما مجانسة لهما ولم يشعرا في النطق ، مثل الواو في « بوسه » والياء في « تيشه » وإذا أشيع الحرف في النطق سمي معروفاً ؛ مثل الواو في « بود » والياء في « تير » وقد ورد هذا الاصطلاح في معجم جها نكبرى كثيراً وبعبارة أخرى المعروف هو ما تشيع فيه الضمة التى قبل الواو والكسرة التى قبل الياء ، والجهول ، هو ما لا تشيع فيه هذه الحركة من حيث إن الياء المجهولة كانت في الأصل ألفاً ، ثم صارت بعد الإمالة ياء ، وقفيت هذه الياء مع كلمات عربية اشتهرت بالإمالة في الفارسية مثل « حبيب » و « شكيب » .

(١) شرح المواقف ١٠٣/١

(٢) حاشية شرح المطالع للسيد الشريف ص ٢١

واعلم أن المعروف والمجهول إنما هو في الحقيقة صفة لحركة ما قبل الواو والياء ويقال للواو أو الياء مجهولاً أو معروفاً باعتبار حركة ما قبله ^(۱) ، كذا في منتخب تكميل الصناعة .

ومنها : ما هو مصطلح المحدثين والأصوليين وهو الراوی الذي لا يعرف هو أو لا يُعرف فيه تعديل ولا تخرج معین ، ويقابله المعروف .

قالوا سبب جهالة الراوی أمران :

أحدهما : أن الراوی قد تكثر نموته من اسم ،

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« در جامع الصنائع گویند مجهول حرفیست که در گفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سین آراسته و خواسته و خائر ساخته و پرداخته . انتهى .

ونیز اهل فرس مجهول را طلاق کنند برواو و یا که ساکن باشند و حرکت ما قبل مجانس ایشان باشد و در خواندن ناتمام باشند چون واو بوسه و یا ی تیش و اگر در خوان ناتمام نباشند معروف نامند چون واو بود و یا ی تیر .

و در جها نکیری این اصطلاح بسیار جا واقع شده و بصارت دیگر معروف آنست که ضمه با قبل واو و کسره ما قبل یارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه یای مجهول بدان مانده که در اصل الف بوده باشد و بواسطه اماله یا شده باشد و این یارا با کلمات غربی که اماله آن در فارس مشهور است قافیه کنند چون لفظ حبیب و شکیب .

بدانکه معروف و مجهول في الحقيقة حست حرکت ما قبل واو و یا است و واو و یا را که مجهول و معروف میگویند باعتبار حرکت ما قبل است .

أو كفية ، أو لقب ، أو صفة أو حرفة ، أو نسب ، فيشتهر بشيء منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما ، فيظن أنه آخر فيحصل الجهل .

وثانيهما : أن الراوی قد يكون مقلداً من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه ، فإن لم يسم الراوی بأن يقول أخبرني فلان أو رجل سمي مبهماً ، وإن سمي الراوی وانفرد راو واحد بالرواية عنه ، فهو مجهول العين ؛ وبهذا عرف ابن عبد البر .

وقال الخطيب : مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء ، ولم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد ؛ واعترض عليه بأن البخاري ومسلم قد خرجا عن مرداس ولم يخرج عنه غير قيس بن أبي حازم ، فدل على خروجه من الجهالة برواية واحد ، وأجيب بأن مرداساً صحابي ، والصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل بأعيانهم ؛ وبأن الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء ، وهو مشهور عند أهل العلم .

وإن روى عنه اثنان فصاعداً ، ولم يوثق فهو مجهول الحال ، لأن جهالة العين ارتفعت برواية اثنين إلا أنه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال ، ويسمى بالمستور أيضاً .

وهو على قسمين : مجهول العدالة ظاهراً وباطناً ؛ ومجهول العدالة باطناً فقط ؛ وابن الصلاح وغيره سمي القسم الأخير بالمستور ؛ كذا في شرح النخبة وشرحه ^(۱) ، ويؤيده ما في خلاصة الخلاصة : المجهول

ثلاثة أقسام : الأول المجهول ظاهراً وباطناً ؛ والثاني المجهول باطناً هو المستور ، والثالث المجهول ، هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه إلا من راوٍ واحد .

(مجهول النسب) وهو في الشرع شخص جهل نسبه في البلدة التي هو فيها كما في القنية ، وقيل : ما جهل نسبه في بلد تولد فيه ، وإن عرف نسبه فيه ، فهو معروف النسب كما في عتاق الكفاية ، كذا في جامع الرموز في كتاب الإقرار^(١) .

(الجهولية) : هي فرقة من الخوارج المعجزة ، مذهبهم كذهب الخازمية ، إلا أنهم قالوا : معرفة الله تكفي ببعض أسمائه ؛ فمن عرفه كذلك فهو عارف به مؤمن ، وفعل العبد مخلوق له .

(الجاهلية) هو الزمان الذي قبل البعثة ؛ وقيل : ما قبل فتح مكة ، كذا في شرح النخبة في تعريف المخضرمين في بيان الحديث المرفوع ، والموقوف والمقطوع^(٢) .

(تجاهل العارف) : هو عند أهل البديع من المحسنات المعنوية ، تعريفه كما سماه السكاكي^(٣) سوق للمعلوم مساق غيره كنفكة ؛ قال السكاكي : لا أحب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى .

والنفكة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن

الكفار (هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق)^(١) الآية يعنون محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ؛ كأن لم يكونوا يعرفون منه إلا أنه رجل ما ، وهو عندهم أظهر من الشمس ، وكالتعريض نحو : (إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)^(٢) ، وكغير ذلك من الاعتبار كذا في المطول^(٣) .

ومثاله في الكلام الفارسي هذا البيت :

[أيها أشد اضطراباً الزمن أم طرتك أم حالي
وأيها أصغر حجماً الذرة أم فك أم قلبي الحزين]^(٤) .

(المتجاهلية) : [وهي فرقة من المتصوفة المبطلّة التي تلبس لباس الفسوق تفعل أفعال الفساق ، وتقول مرادنا دفع الرياء ؛ وهذا كله عين الضلال]^(٥) كذا في توضيح المذاهب .

(١) ٧ سبأ ٣٤

(٢) ٢٤ سبأ ٣٤

(٣) المطول ٣٥٩

(٤) بيت شعر فارسي في الأصل نصه :

روز کار آشفه تریازلف تو یا کار من

ذره کتیر یادهانت یادل غمخوار من

عبارة فارسية في الأصل نصها :

(٥) «وآن فرقه ایست از متصوفه مبطله که لباس

فاسقانه پوشند و افعال فساق کنند و گویند مراد ما دفع

ریاست و این همه عین ضلالت است » .

(١) جامع الرموز ٤٥٧/٣

(٢) شرح النخبة ١٨٦

(٣) المفتاح ١٨٠

فصل الميم

(الجَذَام) بالضم والذال المعجمة الخفيفة مشتق من الجذم ، وهو القطع وهي علة رديئة تحدث من انتشار المدة السوداء في البدن كله ، فيفسد مزاج الأعضاء وتتغير هيئاتها ، وربما يتفرق في آخرها اتصالها .

قال القرشي : السوداء إذا انتشرت في البدن كله فإن عفنت أوجبت حمى الربيع ، وإن اندفعت إلى الجلد أوجبت اليرقان الأسود ، وإن تراكت أوجبت الجذام ، كذا في بحر الجواهر .

(الجرم) بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم إلا أن أكثر استعماله في الأجسام الفلكية .

وقال السيد السند في شرح الملخص : الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات ، انتهى .

والأجرام الجمع .

(الأجرام الأثرية) هي الأجسام الفلكية مع ما فيها ، وتسمى عالماً علوياً أيضاً ، كذا ذكر الفاضل عبد المولى البرجندی^(١) في بعض تصانيفه .

وجرم الكوكب يطلق أيضاً على نوره في الفلك ويحيى مشروحاً في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو .

ويسمى نصف الجرم أيضاً فإن جرم الشمس مثلاً خمس عشرة درجة مما قبلها وكذا مما بعدها ولا شك

(١) عبد ساقطة من الأصول

أنه نصف المجموع مما قبلها ومما بعدها ، كذا في كفاية التعلیم .

(الجَرَسَام) بالفتح هو البرسام ، كذا في بحر الجواهر ، وقد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة .

(الجسم) بالكسر وسكون السين المهملة في اللغة [الجرم وكل شيء عظيم الخلقه]^(١) كما في المنتخب .

وعند أهل الرمل اسم لعنصر الأرض : [وهي ثمانى طبقات كما سورد في لفظ (مطلوب) في فصل الباء الموحدة من باب العطاء المهملة ، ويسمون تراب الشخص الجسم الأول وتراب عتبة الداخل الجسم السابع]^(٢) وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين .

أحدهما : ما يسمى جسماً طبيعياً لكونه يُبحث عنه في العلم الطبيعي ، وعرف بأنه : جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة .

وإنما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لأن للأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة ، والأسطوانة

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« تن وهر چیز عظیم خلقت » .

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« وآن هشت خاك اندو چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باى موحده از باب طای مهمله مذکور خواهد شویس فاك آنكس راجم اول كورند تا خاك عتبة الداخل كه جسم هفتم است » .

والخروط المستديرين ، وإن كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسيمته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه ، لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها .

واكتفى بإمكان الفرض ، لأن مناط الجسمية ليس فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الأبعاد فيه ، بل مناطها مجرد إمكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض .

ولا يرد الجواهر المجردة لأننا لا نسلم أنه يمكن فرض الأبعاد فيها ، بل الفرض محال ، كالمفروض على قياس ما قيل في الجزئي والكل .

وتصوير فرض الأبعاد المتقاطعة أن تفرض في الجسم بندا ما ، كيف اتفق وهو الطول ، ثم بندا آخر في أي جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة ، وهو العرض ، ثم بندا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة ، وهو العمق .

وهذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فإنه يمكن أن يفرض فيه بندا أن متقاطعان على قوائم ولا يمكن أن يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للأولين إلا على حادة ومنفرجة .

وليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لإخراج السطح كما توهمه بعضهم ؛ لأن السطح عرض ، فخرج بقيد الجوهر ؛ بل لأجل أن يكون القابل للأبعاد الثلاثة خاصة للجسم ، فإنه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له .

فإن قيل : كيف يكون خاصة للجسم الطبيعي مع أن التعليمي مشارك له فيه .

أجيب : بأن الجسم الطبيعي تعرض له الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له والتعليمي غير خارج عنه تلك الأبعاد الثلاثة لأنها مقومة له .

وبالجملة ، فهذا حد رسمي للجسم ، لاحد ذاتي ، سواء قلنا إن الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها القابل للأبعاد الثلاثة إلى آخره . من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات ؛ لأنه إما أمر عدى فلا يصلح أن يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية ؛ وإما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا ، والعرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا أيضا ، كيف والجسم معلوم بداهة لا بمعنى أنه محسوس صرف ، لأن إدراك الحواس يختص بسطوحه وظواهره ، بل بمعنى أن الحس أدرك بعض أعراضه كسطحه ، وهو من مقولة الكم ، ولونه وهو من مقولة الكيف ، وأدى ذلك إلى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر إلى تركيب قياسي .

إن قيل هذا الحد صادق على الميولي التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للأبعاد .

قلنا : ليست قابلة لها بالذات ، بل بواسطة الصورة الجسمية ، والتبادر من الحد إمكان فرض الأبعاد نظرا إلى ذات الجوهر ، فلا يتناول ما يكون بواسطة . فإن قلت : فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط ، قلنا : لا بأس بذلك لأن الجسم في بادئ الرأي هو

هذا الجوهر الممتد في الجهات أعني الصورة الجسمية ،
وأما أن هذا الجواهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت
إلا بأنظار دقيقة في أحوال هذا الجوهر الممتد المعلوم
وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه .

وثانيهما : ما يسمى جسما تعليميا ، إذ يُبحث عنه في
العلوم التعليمية أي الرياضية ، ويسمى نخعا أيضا كما
سبق في باب الثاء الثلاثة .

وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على
الزوايا القائمة ؛ والقيد الأخير للاحتراز عن السطح
لدخوله في الجنس الذي هو الكم .

قيل : الفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر ؛ فإن
الشئمة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها بأشكال مختلفة
تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي ،
وأما الجسم الطبيعي ففي جميع الأشكال أمر واحد ؛
ولو أريد جمع المعنيين في رسم يقال هو : القابل
لفرض الأبعاد للتقاطعة على الزوايا القائمة ، ولا يذكر
الجواهر ولا الكم .

التقسيم : الحكماء قسموا الجسم الطبيعي قارة إلى
مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان ،
وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء .

وقسموا المركب إلى تام وغير تام ، والبسيط إلى
فلكي وعنصري .

وتارة إلى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت
مختلفة كالحيوان ، أو غير مختلفة كالسريير المركب من

القطع الخشبية المتشابهة في الماهية ، وإلى مفرد
لا يتركب منها .

قال في العلي حاشية شرح هداية الحكمة : والنسبة
بين هذه الأقسام أن للمركب مباين للبسيط الذي هو
أعم مطلقا من المفرد ، إذ ما لا يتركب من أجسام
مختلفة الحقائق قد لا يتركب من أجسام أصلا ، وقد
يتركب من أجسام غير مختلفة الحقائق .

وبالجملة ، فالمركب مباين للبسيط والمفرد أيضا ،
فإن مباين الأعم مباين الأخص ، والمركب أخص
مطلقا من المؤلف ، إذ كل ما يتركب من أجسام
مختلفة الحقائق مؤلف من الأجسام بلا عكس كلي ،
والبسيط أعم من وجه من المؤلف لتصادقهما
في الماء مثلا وتفارقهما في المفرد المباين للمؤلف ،
وفي المركب .

وأما عند المتكلمين ، فعند الأشاعرة منهم : هو
المتحيز القابل للقسمة في جهة واحدة أو أكثر ، فأقل
ما يتركب منه الجسم جوهران فردان ، أي مجموعهما
لا كل واحد منهما .

وقال القاضي : الجسم هو كل واحد من الجوهرين ،
لأن الجسم هو : الذي قام به التأليف اتفاقا ، والتأليف
عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا ، لامتناع
قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير ، فوجب أن
يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة فيها
جسمان لا جسم .

وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا إلى أن لفظ الجسم

يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أى فيما بين أجزائه
الداخلية فيه ؛ أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره ، كما
تَوَهَّمه الأمدى ، بل هو نزاع في أمر معنوى هو أنه
هل يوجد ثمة - أى في الجسم - أمر موجود غير
الأجزاء ، هو الاتصال والتأليف ، كما يثبتته المعتزلة ،
أولا يوجد ؟

فجمهور الأشاعرة ذهبوا إلى الأول فقالوا : الجسم
هو مجموع الجزأين .

والقاضى : إلى الثانى فحكم أن كل واحد منهما
جسم .

وقالت المعتزلة : الجسم هو الطويل ، المريض ،
العميق .

واعترض عليه الحكماء بأن الجسم ليس جسما بما
فيه من الأبعاد بالفعل ؛ وأيضاً إذا أخذنا شمعة وجعلنا
طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها
أصبعين مثلا فقد زال ما كان ، وجسميتها باقية
بمعينها ، وهذا غير وارد لأنه مبني على إثبات الكمية
المتصل^(١) ، وأما على الجزء وتركب الجسم منه ، كما
هو مذهب المتكلمين ، فلم يحدث في الشمعة شيء لم
يكن ، ولم يزل عنها شيء قد كان ، بل انقلبت الأجزاء
لوجودها من الطول إلى العرض أو بالعكس .

أو نقول : المراد^(٢) أنه يمكن أن يفرض فيه طول

وعرض وعمق ، كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد
قبوله للقسمة .

ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في
أقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر المفردة .

فقال النظام : لا يتألف الجسم إلا من أجزاء غير
متناهية .

وقال الجبائى : يتألف الجسم من أجزاء ثمانية بأن
يوضع جزءان فيحصل الطول ، وجزءان آخران على
جنبه فيحصل العرض ، وأربعة أخرى فوق تلك
الأربعة فيحصل العمق .

وقال العلاف : من ستة ، بأن يوضع ثلاثة
على ثلاثة .

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء بأن يوضع
جزءان ويجنب أحدهما ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك
يتحصل الأبعاد الثلاثة ؛ وعلى جميع التقادير فالتركيب
من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرأفرداً ، ولا جسماً عندهم
سواء جوزوا التأليف أم لا .

وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطأ ، وفي
جهتين سطحاً ؛ وهما واسطتان بين الجوهر الفرد
والجسم عندهم ، وداخلتان في الجسم عند الأشاعرة .

والنزاع لفظي ؛ وقيل معنوى .

ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولى
عبد الحكيم في حاشية شرح المطالع أن المراد أن

(١) في الأصول المتصلة ، والمقصود كون الجسم
متصلاً واحداً في نفسه لا متصل فيه بالفعل .

(٢) أى المراد بقولهم الطويل العميق المريض

أن الجسم مجموع أعراض مجتمعة وأن الجواهر مطلقاً
أعراض مجتمعة فبطلانه أظهر .

قائدة : قال المتكلمون الأجسام متجانسة بالذات
أى متوافقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر الفردة ، وأنها
متماثلة لا اختلاف فيها ، وإنما يعرض الاختلاف ،
لأى ذاتها ، بل مما يحصل فيها من الأعراض بفعل
القادر المختار ، هذا ما قد أجموا عليه ، إلا النظام ،
فإنه يجعل الأجسام نفس الأعراض ، والأعراض
مختلفة بالحقيقة فتكون الأجسام على رأيه أيضاً كذلك
وقال الحكماء بأنها مختلفة الماهيات .

قائدة : الجسم المركب لا شك في أن أجزائه
المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية ؛ وأما الجسم
البسيط فقد اختلف فيه ؛ فذهب جمهور الحكماء إلى
أنه غير متألف من أجزاء بالفعل بل بالقوة ؛ فإنه متصل
واحد في نفسه كما هو عند الحس ، لكنه قابل
لانتقاسات غير متناهية على معنى أنه لا تنتهى القسمة
إلى حد لا يكون قابلاً للقسمة ؛ وهذا كقول المتكلمين
إن الله تعالى قادر على المقدرات الغير المتناهية ، مع
قولهم بأن حدوث ما لا نهاية محال ، فكما أن مرادهم
أن قدرته تعالى لا تنتهى إلى حد إلا ويصح منه
الإيجاد بعد ذلك ، فكذلك الجسم لا يتناهى في
القسمة إلى حد إلا ويتميز فيه طرف عن طرف ،
فيكون قابلاً للقسمة الوهمية .

== وإن كان هو صمياً جواهر بل أجساماً ، فوافق النجار
في المن ويخالف القوم الخ .

ما يسميه كل أحد بالجسم ويطلقه ، هل يكفى في
حصوله الانتقاس مطلقاً أو الانتقاس في الجهات الثلاث ؟
فالنزاع لفظي بمعنى أنه نزاع في ما يطلق عليه لفظ
الجسم ؛ وليس لفظياً بمعنى أن يكون النزاع راجعاً إلى
مجرد اللفظ والاصطلاح لا فى المعنى ، انتهى .

وما عرّفه به بعض المتكلمين كقول الصالحية من
المعتزلة : الجسم هو القائم بنفسه .

وقول بعض السكرامية هو للوجود .

وقول هشام هو الشيء ، فباطل لا انتقاس الأول
بالبارى تعالى والجوهر الفرد ، وانتقاس الثانى بهما
وبالعرض أيضاً ، وانتقاس الثالث بالثلاثة أيضاً .

على أن هذه الأقوال لا تساعد عليها اللغة ، فإنه يقال :
زيد أجسم من عمرو ، أى أكثر ضخامة ، وانبساط
أبعاد ، وتأليف أجزاء ؛ فلفظ الجسم بحسب اللغة
ينبىء عن التركيب والتأليف ، وليس في هذه الأقوال
إنباء عن ذلك .

وأما ما ذهب إليه النجار والنظام ^(١) من المعتزلة من

(١) هكذا وقع في المواقف الذى نقل عنه المصنف
وقد استدرك التفتازانى في شرح المقاصد (٢٩٨/١)
وتابعه عبد الحكيم في حاشيته (١٩٩/٢) على ماورد في
للمواقف من أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافاً
لنظام النجار ، فبين التفتازانى أن ذلك ليس على ما يبنى
والصواب مكان النظام خراب على ما في سائر الكتب ثم
قال : ويمكن أن يقال الكلام فيها هو جسم اتفاقاً أعنى
المتحيز الذى له الأبعاد الثلاثة ، والنظام يجمعه مجموع لونه وطعمه
ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الأعراض في الواقع .

وذهب بعض قدماء الحكماء وأكثر المتكلمين من المحدثين إلى أنه مركب من أجزاء لا تتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية .

وذهب بعض قدماء الحكماء كالفلاسفة ، والنظام من المعتزلة ، إلى أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل غير متناهية .

وذهب بعض كـ محمد الشهرستاني ، والرازي إلى أنه متصل واحد في نفسه ، كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية .

وذهب ديمقراطيس وأصحابه إلى أنه مركب من بسائط صفار متشابهة الطبع ، كل واحد منها لا ينقسم فكاً ، أى بالفعل ، بل وهماً ونحوه ، وتألفها إنما يكون بالتماس والتجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين .

وذهب بعض القدماء من الحكماء إلى أنه مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل ، متناهية قابلة للانقسام كالخطوط ، وهو مذهب أبي البركات البغدادي فإيهم ذهبوا إلى ^(١) تركيب الجسم من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقاط .

فائدة : اختلف في حدوث الأجسام وقدمها ؛ فقال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس إلى أنها محدثة بذاتها وصفاتها ؛ وهو الحق .

(١) كذا في الأصول، ولعل قال ضمن معنى ذهب

وذهب أرسطو ومن تبعه كالفارابي ، وابن سينا إلى أنها قديمة بذواتها وصفاتها ؛ قالوا : الأجسام إما فلكيات أو عنصريات .

أما الفلكيات فإنها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية ، وأعراضها المعينة من الأشكال والقادر إلا الحركات والأوضاع المشخصة فإنها حادثة قطعاً ، وأما مطلق الحركة والوضع فقديمة أيضاً .

وأما المنصريات فقديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها ، لأن المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلاً وأبداً .

وقديمة بصورها النوعية بجنسها لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها ، بل لا بد أن تكون معها واحدة منها ، لكن هذه مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية ؛ فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعها ؛ نعم الصورة المشخصة فيها أى في الصورة الجسمية والنوعية والأعراض المختصة المعينة محدثة ، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية .

وذهب من تقدم أرسطو من الحكماء إلى أنها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ؛ وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الدوات القديمة ؛ فمنهم من قال : إنه جسم ؛ واختلف فيه .

وقيل : إنه المياء ، ومنه إبداع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما .

وقيل : الأرض ، وحصل البواقي بالتلطيف .

وقيل : النار ، وحصل البواقي بالتكثيف .

وقيل : البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف .

وقيل : الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك ، فإذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ، ولم يحدث ، إنما حدث الصورة التي أوجبها الاجتماع ، ويحيى في لفظ العنصر أيضا في فصل الرأى من باب العين المهملتين .

ومنهم من قال : إنه ليس بجسم واختلّف فيه ماهو .

فقال الثوبية من الجوس : النور والظلمة ، وتولد العالم من امتزاجهما ؛ وقال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة : النفس والهيولى ، وقد عشقت النفس الهيولى^(١) لتوقف كالاتها على الهيولى ، فحصل من اختلاطهما المكونات ؛ وقيل : هي الوحدة فإنها تميزت وصارت نقطاً واجتمعت النقط خطاً ، والخطوط سطحا ، والسطوح جسما .

وقد يقال : أكثر هذه الكلمات رموز لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم .

وذهب جالينوس إلى التوقف ، حكى أنه قال في

مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته : أكتب عنى أتى ما علمت أن العالم قديم أو محدث ، وأن النفس الناطقة هي المزاج أو غيره .

وأما القول بأنها حادثة بذواتها وقديمة بصفاتهما فلم يقل به أحد لأنه ضرورى البطلان .

فائدة : الأجسام باقية خلافاً للنظام ، فإنه ذهب إلى أنها متجددة آناً فآناً كالأعراض ، وإن شئت توضيح تلك المباحث فارجع إلى شرح المواقف^(١) وشرح الطوالم .

(الأجسام الختلفة الطبائع) العناصر وما يتركب منها من المواليد الثلاثة والأجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر يقال لها باعتبار أنها أجزاء للمركبات أركان ، إذ ركن الشيء هو جزؤه ؛ وباعتبار أنها أصول لما يتوقف منها اسطقسات وعناصر ، لأن الأسطقس هو الأصل بلغة اليونان وكذا العنصر بلغة العرب ، إلا أن إطلاق الاسطقسات عليها باعتبار أن المركبات تتألف منها وإطلاق العناصر باعتبار أنها تفعل إياها ؛ فلو حظ في إطلاق لفظ الاسطقس معنى السكون ، وفي إطلاق لفظ العنصر معنى الفساد ؛ كذا في تعريفات السيد الجرجاني^(٢) .

(الجسماني) هو الشيء الحال في الجسم ، كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرصد المشاهية .

(١) شرح للمواقف ١٩٣/٢ وما يليها

(٢) التعريفات من

(١) في ل و د بالهيولى

وقيل : هو شيخ أشمط الرأس والحية ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

والكرامية قالوا : هو جسم ، أى موجود ، وقال قوم منهم : هو جسم أى قائم بنفسه ، فلا نزاع بيننا معاصر الأشاعرة ، وبينهم إلا فى التسمية ، كذا فى شرح المواقف^(١) ، فى مبحث أن الله تعالى ليس بجسم .

(الجسم) : عند أهل العروض اجتماع العقل والحرم كما فى رسالة قطب الدين السرخسى ، وهكذا فى عنوان الشرف ، وبعض رسائل العروض العربى ، إلا أنه ذكر فيها الجسم بفتح الإدغام .

وفى كنز اللغات : الجسم بالفتح [ترك ركوب الحصان]^(٢) ، والمناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى أظهر .

وفى المنتخب الجَمَم بفتح حين [كون البناء بدون شرفات]^(٣) والمناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهره .

(الجهمية) : فرقة هم جبرية خالصة وقد سبق فى فصل الرأى المهمة من هذا الباب .

(١) شرح المواقف ٢/٣٤٠

(٢) بالفارسية « ترك كردن سوارى نيسته »

(٣) بالفارسية « بى كنكوى شدن عمارت »

(الجسم) عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد ، أو أكثر كما يجىء فى فصل اللام من باب الشين المعجمة .

وبعبارة أخرى : الجسم ماله طول وعرض وسمك أى عمق ، وحاصله الجسم التعاليمى .

وعلى عدد مجتمع من ضرب عدد فى عدد مسطح ، ويحيط به ثلاثة أعداد هى أضلاعه ؛ فهو أعم من العدد المكعب لأن كل مكعب يصدق عليه أنه هو الحاصل من ضرب عدد فى عدد مسطح بناء على أن المسطح أعم من المربع كما إذا ضربت ثلاثة فى اثنين ثم الحاصل فى الأربعة فالحاصل ، وهو أربعة وعشرون ، مجسم .

هذا خلاصة ما فى تحرير اقليدس وحواشيه .

والجسمات المتشابهة المتساوية هى التى تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية ، فإن لم يعتبر تساوى السطوح فهى متشابهة فقط ، كذا فى صدر المقالة الحادية عشر من تحرير اقليدس .

(المجسمة) : فرقة يقولون : إن الله جسم حقيقة ، فقيل هو مركب من لحم ودم ، كما قال مقاتل ابن سليمان وغيره .

وقيل : هو نور يتلألأ كالسيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه .

ومنهم من يبالغ : ويقول إنه على صورة إنسان ، فقيل شاب أمرد مجعد قطط^(١) .

(١) أى شديد الجمود

فصل النون

(الجن) بالكسر وتشديد النون خلاف الإنس،
الواحد منه جنى بكسر تين ، كذا في الصراح .

وفي تهذيب الكلام : زعم الحكماء أن الملائكة
هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ، والجن أرواح
مجردة لها تصرف في المنصريات ، والشيطان القوة
المتخيلة ، ولا يمتنع ظهور الكل أى الملائكة
والجن والشياطين على بعض الأبصار ، وفي بعض
الأحوال ؛ انتهى .

اعلم أن الناس قديماً وحديثاً اختلفوا في ثبوت
الجن ونفيه ؛ وفي النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة
إنكاره ، وذلك لأن أبا علي بن سينا : قال الجن
حيوان يتشكل بأشكال مختلفة ، ثم قال : وهذا شرح
الاسم ؛ فقلوه وهذا شرح الاسم يدل على أن هوائى
هذا الحد شرح المراد من هذا اللفظ وليس لهذه
الحقيقة وجود في الخارج .

وأما جمهور أرباب الملل والمصدقين بالأنبياء فقد
اعترفوا بوجود الجن واعترف به جمع عظيم من قدماء
الفلاسفة وأصحاب الروحانيات ، ويسمونهم الأرواح
السفلية ، وزعموا أن الأرواح السفلية أسرع إجابة
إلا أنها ضعيفة ، وأما الأرواح الفلكية ، فهي أبطأ
إجابة إلا أنها أقوى .

واختلف المثبتون على قولين :

فمنهم من زعم أنها ليست أجساماً ، ولا حالة

فيها بل جواهر قائمة بأنفسها ، قالوا ولا يلزم من
هذا تساويها لذات الإله ؛ لأن كونها ليست أجساماً
ولا جسمانية سلوب والمشاركة في السلوب لا تقتضى
المساواة في الماهية .

وقالوا : ثم إن هذه الذوات بعد اشتراكها في
هذه السلوب أنواع مختلفة بالماهية كاختلاف
ماهيات الأعراض بعد اشتراكها في الحاجة إلى الحل ؛
فبعضها خيرة محبة للخيرات وبعضها شريرة محبة
للشرور والآفات ، ولا يعرف عدد أنواعهم وأصنافهم
إلا الله تعالى .

وقالوا : وكونها موجودات مجردة لا يمنع من
كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الأفعال ، وهذه
الأرواح يمكنها أن تسمع وتبصر ، وتعلم الأحوال
الجزئية وتفعل الأفعال وتعمل الأحوال المخصوصة .

ولما ذكرنا أن ماهياتها مختلفة لا جرم لم يبعد
في أنواعها أن يكون نوع منها قادراً على أفعال شاقة
عظيمة تعجز عنها قوى البشر ، ولا يبعد أن يكون
لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من أجسام
هذا العالم .

وكما أنه دلت الدلائل الطيبة ، أى المذكورة في
علم الطب ، على أن المتعلق الأول للنفس الناطقة أجسام
بخارية لطيفة ، تتولد من أطف أجزاء الدم وهى
المسمى بالروح القلبى والروح الحيوانى ، ثم بواسطة
تعلق النفس للأرواح تصير متعلقة بالأعضاء التى
تسرى فيها هذه الأرواح لم يبعد أيضاً أن يكون

لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من أجزاء الهواء ، ويكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الأول لذلك الروح ، ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الأرواح تعلق وتصرف في تلك الأجسام الكثيفة .

ومن الناس من ذكر في الجن طريقة أخرى ، فقال : هذه الأرواح البشرية والنفوس الناطقة إذا فارقت أبدانها ازدادت قوة وكثا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الأسرار الروحانية ، فإذا اتفق أن حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن ، فيسبب تلك المشاكلة ، يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير تلك النفس المفارقة كالمعاونة لنفس ذلك البدن في أفعالها وتديرها لذلك البدن ، فإن الجنسية علة الغم ، فإن اتفقت هذه الحالة في النفوس الخيرة سمي ذلك المعين ملكا ، وتلك الإعانة إلهاما ، وإن اتفقت في النفوس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا ، وتلك الإعانة وسوسة .

ومنهم من زعم أنها أجسام ، والقائلون بهذا اختلفوا على قولين :

منهم من زعم أن الأجسام مختلفة في ماهيتها إنما المشترك بينها صفة واحدة ، وهو كونها بأسرها في الحيز والمكان والجهة ، وكونها قابلة للأبعاد الثلاثة ؛ والاشتراك في الصفات لا يقتضي الاشتراك في الماهية ، وإلا يلزم أن تكون الأعراض كلها متساوية في

تمام الماهية مع أن الحق عند الحكماء أنه ليس للأعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات ، إذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها ، وحينئذ لا تكون الأعراض التسعة أجناسا عالية بل كانت أنواع جنس ، فلما كان الحال في الأعراض كذلك ، فلم لا يجوز أن يكون الحال في الأجسام أيضا كذلك ، فإنه كما أن الأعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي ، وهو كونها عارضة لمروضاتها ، فكذلك الأجسام مختلفة في الماهيات ، متساوية في الوصف العرضي المذكور ، وهذا الاحتمال لا دافع له أصلا ، فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت أنه لا يمتنع في بعض الأجسام اللطيفة الهوائية أن يكون مخالفا لسائر أنواع الهواء في الماهية ، ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا ، وقدرة على أفعال عجبية من التشكل ، بأشكال مختلفة ونحوه ، وعلى هذا يكون القول بالجن وقدرتها على التشكل ظاهر الاحتمال .

ومنهم من قال : الأجسام متساوية في تمام الماهية ؛ والقائلون بهذا أيضا فرقتان :

الأولى الذين زعموا أن البنية ليست شرطا للحياة ، وهو قول الأشعري وجمهور أتباعه ؛ وأدلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة ، قالوا : لو كانت البنية شرطا للحياة لكان إما أن يقوم بالجزأين حياة واحدة ، فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير ، وأنه محال ، وإما أن يقوم بكل جزء منها حياة على حدة ، وحينئذ فيما أن يكون كل واحد من الجزأين مشروطا

متساوية ، وإن لم يحصل هذا الافتقار فينبذ رؤية
الجوهر الفرد على ذلك القدر من المسافة تكون
ممكنة .

ثم من المعلوم أن ذلك الجوهر الفرد لو حصل
وحده من غير أن ينضم إليه سائر الجواهر ، فإنه
لا يرى ، فملنا أن حصول الرؤية عند اجتماع جملة
الشرائط لا يكون واجباً بل جائزاً ، فلي هذا قول
المتزلة بنبوت الملك والجن مشكل ، فإنهم إن كانوا
موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عدم رؤيتهم
مع أنه ليس كذلك ، فإن جمعا من الملائكة عندهم
وعند الأشاعرة حاضرون أبداً ، وهم الحفظة والسكرام
الساكنون ، ويحضرون أيضاً عند قبض الأرواح ،
وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله
وسلم ، وإن أحداً من القوم ما كان يرام ، وكذلك
الناس الجالسون عند من يكون في النزع لا يرون
أحداً ، فإن وجب رؤية الكثيف عند الحضور
فلم لا تراها ؟ وإن لم تجب الرؤية فقد بطل مذهبهم ،
وإن كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة
والصلابة فقد بطل مذهبهم .

وقولهم : البنية شرط للحياة ، إن قالوا : إنها أجسام
لطيفة روحانية ، ولكنها لطافتها لا تقدر على
الأفعال الشاقة ، فهذا إنكار بعريج القرآن فإن القرآن
دل على أن قوتها عظيمة على الأفعال الشاقة ، وبالجملة
فخالهم في الإقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب
عجيب ، هكذا في التفسير الكبير^(١) في تفسير سورة

بآخر في قيام الحياة فيلزم الدور ، أو يكون أحدهما
مشروطاً بآخر في قيام الحياة ، وبالعكس فيلزم
الدور أيضاً ، أو يكون أحدهما مشروطاً بالآخر من
غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح ؛ أو لا يكون
شيء منهما مشروطاً بالآخر وهو المطلوب .

وإذا ثبت هذا لم يبعد أن يخلق الله تعالى
في الجواهر الفردة علما بأمور كثيرة ، وقدرة على
أشياء شاقة شديدة ، وإرادة إليها ، فظهر القول
بإمكان وجود الجن ، سواء كانت أجسامهم لطيفة ،
أو كثيفة ، وسواء كانت أجزائهم صغيرة أو كبيرة .

الثانية : الذين زعموا أن البنية شرط للحياة ،
وأنه لا بد من صلابة في الجنة حتى يكون قادراً
على الأفعال الشاقة ، وهو قول المتزلة ، وقالوا :
لا يمكن أن يكون المرء حاضراً ، واللوانع مرتفعة ،
والشرائط من القرب والبعد حاصلة ، وتكون الحاسة
سليمة ، ومع هذا لا يحصل الإدراك المتماق بتلك
الحاسة ، بل يجب حصول ذلك الإدراك حينئذ ،
وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال لا تراها ،
وهذا سفسطة .

وقال الأشاعرة : يجوز أن يحصل ذلك الإدراك ،
لأن الجسم الكبير لا معنى له إلا تلك الأجزاء
المتألفة ، وإذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار
من البعد فقد رأينا تلك الأجزاء ، فلما أن تكون
رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء ،
أو لا يكون ، فإن كان الأول لزم الدور لأن الأجزاء

الجن ، وما يتعلق بهذا مجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء .

وفي الينابيع قيل : العقلاء ثلاثة أصناف الملائكة والجن والإنس ، فالملائكة خلقت من النور ، والإنس خلق من الطين ، والجن خلق من النار ، فالجن خلقوا رفاق الأحسام ، بخلاف الملائكة والإنس .

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم : الجن ثلاثة أصناف : فصنف لهم أجنحة يطيرون بها في الهواء ، وصنف حيات وكلاب ، وصنف يحلون ويظمنون^(١) .

وفي الإنسان الكامل^(٢) : اعلم أن سائر الجن على اختلاف أجناسهم كلهم على أربعة أنواع :

فنوع عنصريون .

ونوع ناربيون .

ونوع هوائيون .

ونوع ترابيون .

فأما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الأرواح ، وتغلب عليهم البساطة ، وهم أشد قوة^(٣) ، ثموا بهذا

(١) الطبراني في الكبير والحاكم في المستدرک والبيهقي في الأسماء عن أبي ثعلبة الخنسي

(٢) الإنسان الكامل ١١١/٢

(٣) في الإنسان الكامل : أحد الجن قسوة

الاسم لقوة مناصبتهم بالملائكة ، وذلك لظلية الأمور الروحانية على الأمور الطبيعية السفلية^(١) ، منهم ، ولا ظهور لهم إلا في الخواطر ، قال تعالى : « شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ »^(٢) ، ولا يتراءون إلا للأولياء .

وأما الناربيون فيخرجون من عالم الأرواح غالباً ، وهم متنوعون في كل صورة ، أكثر ما يفاجئون^(٣) الإنسان في عالم المثال ، فيفعلون به ما يشاءون في ذلك العالم ، وكيد هؤلاء شديد ؛ فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه إلى موضعه ؛ ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعاً مادام عنده .

وأما الهوائيون فإنهم يتراءون في المحسوس يقابلون الروح ، فتعكس صورتهم على الرائي فيصرع^(٤) .

وأما الترابيون فإنهم يلبسون الشخص ويعفرونه برائحتهم^(٥) ، وهؤلاء أضعف الجن قوة ومكرأ ؛ انتهى .

فائدة : قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار ،

(١) كلمة « منهم » ساقطة في الأصول

(٢) ١١٢ الأنعام ٦

(٣) في الأصول يتاجون ، وما أثبتناه وارد في الإنسان الكامل

(٤) لفظ الإنسان الكامل : مقابلين للروح فتعكس صورهم على الرائي فيصرع

(٥) في الإنسان الكامل : ويعفرونه برائهم

والملائكة والروحانيون لا يُروْنَ بالعَيْنين فصارت كأنها مستترة من العيون ، فلم هذا أطلق لفظ الجن عليها ، وبهذا المعنى وقع في قوله [تعالى] : « وجعلوا لله شركاء الجن » ^(١) .

فائدة : قال أصحابنا الأشاعرة : الجن يرون الإنس لأنه تعالى خلق في عيونهم إدراكا ، والإنس لا يرونهم لأنه تعالى لم يخلق الإدراك في عيون الإنس .

وقالت المعتزلة : الوجه في أن الإنس لا يرون الجن أن الجن لرقّة أجسامهم ولطافتها لا يُرون ، ولو زاد الله في أبصارنا قوة لرأيانهم كما يرى بعضنا بعضا ، ولو أنه تعالى كثّف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيانهم أيضا ؛ فعلى هذا كون الإنس مبصرّا للجن موقوف عندهم إما على ازدياد كثافة أجسام الجن أو على ازدياد قوة إبصار الإنس .

فائدة جليلة : الإنسان قد يصير جنة في عالم البرزخ بالسخ ، وهذا تهذيب وغضب من الله تعالى على من شاء ، كمن يمسح في الأمم السابقة والقرون الماضية قردة وخنازير ، إلا أنه قد رفع هذا العذاب عن هذه الأمة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا ما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الأحاديث الصحيحة أن يكون في هذه

(١) ١٠٠ الأنعام ٦ . قال البيضاوي في تفسير هذه الآية : وسماهم جنة لاجتنانهم تحقيرا لشأنهم .

الأمة مسخ وخسف وقذف عند القيامة ، وذلك أى مسخ الإنسان جنة في البرزخ يكون غالبا في الكفار والمؤمنين الظالمين المؤذنين والزائنين والمُفلسين سيما إذا ماتوا أو قتلوا على جنابة ، وكذا المرتدين غير تائبين إذا ماتوا غير تائبين ، وليس كل من كان كذلك يكون محسوخا بل من شاء الله تعالى مسخه وعذبه .

والسخ لا يكون في الصلحاء والأولياء أصلا ، وإن ماتوا على جنابة .

ويكون السخ في القيامة كثيرا كما ورد أن كلب أصحاب الكهف يصير بلعيا ^(١) . ويلمح يجعل كلبا ، ويدخل ذلك في الجنة ويُلقى هذا في النار ؛ ومن هذا القبيل جعل رأس من رفع ووضع رأسه في الصلاة قبل الإمام رأس حمار ؛ ومنه مسخ آخذ الرشوة ، وآكل الربا ، وواضع الأحاديث وأمثال ذلك كثيرا ، كذا في شرح البرزخ للملازمين .

فائدة : اختلفوا هل من الجن رسول أم لا ؟ فقال الضحاك ^(٢) : إن من الجن رسلا كالإنس بدليل قوله تعالى : (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) ^(٣) وقوله

(١) هو بلعم بن باعوراء من الكنعانيين قيل هو الذي أخبر الله عنه (في آية ١٧٥ الأعراف ٧) أنه أتاه الآيات فانسلك منها ومثله بالكلب . انظر في تفسير الآية البيضاوي .

(٢) في الأصول : ضحاك ، ولتراد الضحاك بن مزاحم الهلالي أبو القاسم ويقال أبو محمد الحراماني لقي سعيد بن جبير وأخذ عنه التفسير واشتهر به توفي سنة ١٦٩ أو

١٠٥ ذكره في تهذيب التهذيب .

(٣) ٢٤ طه ٣٥

تعالى : (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً)^(١) الآية .

قال المفسرون فيه : استثناس الإنسان بالإنسان أكمل من استثناسه بالملك ، فاقضى حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الإنس من الإنس لتكميل الاستثناس فهذا السبب حاصل في الجن فيكون رسول الجن من الجن .

والأكثرون قالوا : ما كان من الجن رسول البتة ، وإنما كان الرسول من بنى آدم ، واحتجوا بالإجماع [و] هو بعيد لأنه كيف ينقصد الإجماع مع حصول الاختلاف ؛ واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : (إن الله اصطفى آدم ونوحاً)^(٢) الآية : فإنهم اتفقوا على أن المراد بالاصطفاء النبوة ، فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم .

قائدة : لا يجب أن تكون كل معصية تصدر من إنسان فإنها تكون بسبب وسوسة الشيطان ، وإلا لزم التسلسل والصور في هؤلاء الشياطين فوجب الانتهاء إلى قبيح أول ، ومعصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر .

ثم نقول : الشياطين كما أنهم يلقون الوسواس إلى الإنس فقد يوسوس بعضهم لبعض^(٣) ، فقيل :

الأرواح إما ملكية وإما أرضية ، والأرضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة قذرة شريرة تأمر بالمعاصي والقبائح وهم الشياطين .

ثم إن تلك الأرواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات والخيرات ، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضها ؛ وكذلك الأرواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك يأمر بعضهم بعضها .

ثم إن صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث أيضاً كذلك ، وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية ، وبحسب تلك المجانسة والمشابهة ينضم الجنس إلى جنسه ، فإن كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكاً يقويه ، وذلك الخاطر إلهاماً ، وإن كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطاناً يقويه وذلك الخاطر وسوسة ، فلا بد من المناسبة ، ومتى لم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين البشرية وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية ؛ هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن والأنعام والأعراف .

قائدة : [واختلف في حكم الجن هل هم في الجنة أم في النار ؟ . . . والاتفاق على أن كفارهم في النار ، وأما المؤمنون فهم بمنجاة من عذاب النار في قول أبي حنيفة رحمه الله ، ولكنهم لا يدخلون الجنة بل ينفون كالمجموعات ، وفي قول آخر : أنهم يدخلون

(١) ٩ الأنعام ٦

(٢) ٣٣ آل عمران ٣

(٣) في الأصول : بعض

الجنة^(١) كذا في الينابيع .

(الجنة) بالفتح بمعنى بهشت : [والسبعية يريدون بالجنة راحة البدن من الواجبات الشرعية ، كما سيجيء ذلك في فصل العين المهمة من باب السين المهمة^(٢) .

(جنة الأفعال) : هي الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة والمشارب الهنيئة وللتناكح الهية ثواباً للأعمال الصالحة ، وتسمى جنة الأعمال وجنة النفس ، كذا في اصطلاحات الصوفية الكمال الدين بن أبي الغنائم .

(جنة الوراثة) هي جنة الأخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، كذا أيضاً فيها .

(جنة الصفات) هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات والأسماء الإلهية ، وهي جنة القلب ، كذا أيضاً فيها .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« اختلاف کرده اند در حکم بیان که در بهشت باشند یا در دوزخ هر چه کافران اند در دوزخ باشند یا اتفاق و هر چه مومن اند بقول ابی حنیفه رح از دوزخ رهند و در بهشت در نیایند و نیست کردن مثل حیوانات دیگر .

وبقول دیگر در بهشت در آیند .

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« بهشت و سبعیه ازین اراده میکنند راحت ابدان از تسکینات شرعیه چنانچه خواهد آمد در فصل عین مهمله از باب سین مهمله .

(جنة القات) هي من مشاهدة جمال الأحذية وهي جنة الروح ، كذا أيضاً فيها .

(الجنون) بالضم لغة بمعنى : [ذهاب العقل وتكاثر الشجر والعشب ؛ والجنة بالكسر طائفة من الجن ، والجن بالكسر الملائكة]^(١) كذا في المنتخب .

قال الأصوليون : الجنون بمعنى اختلال القوة المميزّة بين الأمور الحسنة والقبیحة المدركة للعواقب بأن لا يظهر آثارها ، ويتعطل أفعالها ، إما لضعف جَبَل عليه الدماغ في أصل الخلقة ، وإما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط وآفة ، وإما لاستيلاء الشيطان عليه ، وإلقاء الخيالات الفاسدة إليه بحيث [يفرح]^(٢) ويفزع من غير ما يصلح سبباً ، وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القُدرة ، ولذا عَصَمَ الأنبياء عليهم السلام عنه ، لكنهم استحسنوا أنه إذا لم يمتد^(٣) لا يُسقط لعدم الحرج ، وإن شئت التوضيح فارجع إلى التلويح والتوضيح^(٤) .

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« بمعنى دیوانه شدن و در از شدن و انبوه شدن درخت و گیاه و پری و گویند که نوعی از ملائکه است »

(٢) ساقطة من الأصول

(٣) بناء على أن الجنون إما ممتد وغير ممتد ، فالمتد مطلقاً مسقط للعبادات وغير الممتد إن كان طارئاً فليس بمسقط لإلحاقه بالنوم والإغماء في كونه عذراً عارضاً زال قبل الاستداد مع عدم الحرج في إيجاب القضاء .

(٤) التلويح والتوضيح ١٩٣/٣

(الجنون المطبق) بكسر اللوحدة المخففة لغة :
المستوعب .

وشريعة عند أبي حنيفة (رح) : المستوعب شهرا ،
وبه يفتى .

وعند أبي يوسف (رح) : المستوعب أكثر السنة .

وعند محمد (رح) : المستوعب سنة كاملة ، كما في
الصفري وهو الصحيح كما في الكافي وغيره ، كذا
في جامع الرموز^(١) في كتاب الوكالة في فصل الوكيل
بالخصومة والقبض .

وفي البرجندی : حد المطبق شهر عند أبي يوسف
(رح) ؛ وعند الأكثر أكثر من يوم وليلة ، وقيل :
سنة أشهر ، انتهى .

(الجنون السبى) عند الأطباء هو الجنون الذى
معه حركات ردئية ومنه داء الكلب فإنه الجنون
السبى الذى يكون معه غضب مختلط بلمب وعيث
فاسد ، ومختلط باستعطاب ؛ ويرادف الجنون السبى
الماني^(٢) ، كما يفهم من الموجز .

وفي بحر الجواهر أن المرادفة المذكورة بالمعنى
الاقنوى وأما اصطلاحا فالماني اسم لما سوى داء
الكلب من الجنون السبى .

(الاجتباء) : [بياء موحدة مصدر أجنبى من

باب افتعل بمعنى الاختيار والاصطفاء كما في المنتخب
وفي اصطلاح السالكين هو أن يخص الحق تعالى
عبده بفيض مخصوص من نعمه من غيرسمى يبذله ،
ولا يحصل هذا إلا للأنبياء والشهداء والصديقين ،
ويسمون الاصطفاء الخالص اجتباء إذ لا تشوبه شائبه
بوجه من الوجوه^(١) كذا في مجمع السلوك في
بيان التوكل .

(الجريان) بفتح الجيم وسكون الراء المهمة في
اللغة بمعنى : [جريان الماء]^(٢) كما في الصراح .

وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان : جريان الشيء
على ما يقوم به مبتدأ ، أو موصوفا أو ذا حال أو موصولا
أو متبوعا ؛ وجريان اسم الفاعل على الفعل أى موازنته
إياه في حركاته وسكناته ؛ وجريان المصدر على الفعل
أى تعلقه به بالاشتقاق ، كذا في غاية التحقيق في
تعريف المصدر .

(الجرى) بفتح الميم على أنه اسم ظرف من

(١) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« بياى موحده مصدر است از باب افتعال بمعنى
برگزیدن كما في المنتخب .

ودر اصطلاح سالكان عبارتست از آنكه حق
را بنده را بفيض مخصوص کرده تند که از آن نعمتها بی
سمى بنده را حاصل آید وآن جز پینامبران وشهداء
وصدقازان بود .

واصطفاء خالص اجتباء کونند که در ان بهیج
وجهی از وجوه شائبه نباشدی .

(٢) عبارة فارسية في الأصل نصها :
« رافتن آب » .

(١) جامع الرموز ٣/ ٤٤٠

(٢) اللفظ من أصل يوناني

الجریان ، عند أهل القوافی ، حركة الروی ، كما فی عنوان الشرف ، إلا أن هذه الحركة فی القوافی الفارسیة لا تظهر إلا بالإضافة إلى الردید ، مطلقاً كانت القوافی أو مفيدة كما فی جامع الصنائع [شعر : إننی أیها الزاهد قد سلكت طریق شرب الخمر ، لأن حرارة السكر تطهر الجسم من أدرانه] .

فكسر التاء فی « برستی » ، « وهستی » وهستی بسمى مجرى ، ولا بد من سراعة تكرار المجرى فی القوافی الفارسیة والعربیة ، ووجه تسميته مجرى كونه حركة للروی ، وهذه الحركة مشابهة للمجرى حیث إن صوت التاء لا ينطلق ولا يبلغ حرف الوصل فسموه بالمجرى عل سبیل التشبيه ^(۱) كذا فی منتخب تكمیل الصناعة .

وعند الأطباء : هو تجويف فی باطن المصوحاو بشئ متحرك أى نافذ من عضو إلى عضو آخر وجمعه المجاری .

(۱) عبارة فارسیة فی الأصل نصها :

« شعر فارسی :

من ای زاهدان ورزم طریق می پرستی را
که سوزد آتش مستی خس و خاشاک هستی را
کستای پرستی و مستی و هستی مجری است و رعایت
تکراد مجری در قوافی پارس و عربی واجب است .
ووجه تسمیه آنست که مجری بمعنی محل و قن است
واین حرکت مشابه مجری ست بمعنی آنکه صوت تا
ازودر نمیکند رد و به حرف وصل نمیرسد پس لوزا بر سبیل
تشبیه مجری نام کردند »

ومجاری النفس عندم هی قصبة الرئة وشعبها
والشریان الوریدی کذا فی بحر الجواهر ، وقد سبق
أیضاً فی لفظ التجويف فی فصل الفاء من هذا الباب .
وأعراض المجاری تجيء فی لفظ المرض فی فصل
الضاد الممجة من باب المیم .

(مجرى الشمس) : هو دائرة البروج ، كما یجىء
فی فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة .

(المجرى) : بضم المیم علی أنه اسم مفعول من
الإجراء فی الاصطلاح القديم للنفاة ، هو اسم
للمنصرف ، كما أن غیر المجری اسم لغير المنصرف ،
کذا فی فتح الباری ^(۱) ، شرح صحیح البخاری فی
کتاب التفسیر عند شرح قوله تعالى : (سلاسل
وأغلالا) وبعضهم لم یجرها أى لم یصرفها .

وهو اصطلاح قديم ، یقولون للاسم للمصروف
مجری ، انتهى .

ووجه التسمية ظاهر ؛ وسببویه یسمى الحركات
بالمجاری ، کذا فی التفسیر الکبیر ، فی تفسیر
التعوذ .

(مجارة الخضم لیثر) بأن یسلم بعض مقدماته
حیث یراد تبکیته وإلزامه کقوله تعالى : (إن أنتم
إلا بشرٌ مثلنا تریدون أن تصدونا عما کان یبئ
آبائنا فأتونا بسلطان مبین . قالت لهم رسلهم إن

(۱) فتح الباری ۸/۴۸۴

نحن (إلا بشر مثلكم) الآية^(١) ، فقولهم (إن نحن
إلا بشر مثلكم) فيه اعتراف الرسل بكونهم
مقصورين على البشرية ، فكأنهم سلموا انتفاء
الرسالة عنهم ، وليس مراداً بل هو مجازاة الخصم
ليعثر ، فكأنهم قالوا ما ادعيت من كوننا بشراً حق
لا ننكره ، ولكن هذا لا ينافي أن يَمُنَّ الله تعالى
علينا بالرسالة ، كذا في الإتيان^(٢) ، والمجازاة بمعنى
[المسايرة] ، كما في الصراح ، ووجه التسمية أظهر .

(الجزئية) : بالكسر وسكون الزاء المعجمة هي
المال الذي يوضع على الدمي ، ويسمى بالخراج وخراج
الرأس ، كذا في جامع^(٣) الرموز .

(الجزاء) : بفتح وتحتيف الزاى فى اللفه
[المكافأة] كما فى الصراح .

وفى اصطلاح النحاة : هى جملة علقت على جملة
أخرى مستتة بالشرط ، ويجىء فى فصل الطاء المهملة
من باب الشين المعجمة .

وكلم المجازاة عديم : هى كلمات تدل على كون
إحدى الجملتين جزاء للأخرى ، فالمجازاة بمعنى
الشرط والجزاء كإن ولو ، وإذا ، ومتى ، ونحوها ،
كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد
الضیائیة .

(الجللاء) [بالكسر السكحل ، وبياض النهار ،
وفى اصطلاح الصوفية الجللاء ظهور الذات القدسية
لذاته فى ذاته فى ذاته فى تعييناته]^(١) ، كذا فى كشف
اللغات .

(الجالى) : عند الأطباء دواء يجرّد الرطوبة
اللزجة عن مسام العضو كالعسل ، كذا فى الموجز .

(المجالى) السكلىة ، والمطالع ، والمنصّات هى
مظاهر مفاتيح الغيوب التى انفتحت بها مغالق
الأبواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه ،
وهى خمسة :

الأول : هو مجلى الذات الأحدية ، وعين الجمع
ومقام «أوأدى» والطامة الكبرى ومجلى حقيقة
الحقائق ، وهو غاية الغايات ونهاية النهايات .

الثانى : مجلى البرزخية الأولى وجمع البحرين ومقام
قاب قوسين وحضرة جمية الأسماء الإلهية .

الثالث : مجلى عالم الجبروت وانكشاف الأوراح
القدسية .

الرابع : مجلى عالم الملكوت والمدبرات السماوية
والقائمين بالأمر الإلهى فى عالم الربوبية .

الخامس : مجلى عالم الملك بالكشف العورى

(١) عبارة فارسية فى الأصل نصها :

« رد سرمه وررشنائى ودر اصطلاح
صوفية جلال ظهور ذات قدسية است لذاته فى ذاته
فى تعيناته » .

(١) ١٠-١١ إبراهيم ١٤

(٢) الإتيان ١٣٧/٢

(٣) جامع الرموز ٥٥٩/٤

وهجائب عالم المثال ، والمديرات الكونية في العالم السفلي ، كذا في اصطلاحات الصوفية .

(التجلي) في اللغة بمعنى الظهور .

وعند السالكين : عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته ، وهذا هو التجلي الرباني وتجلي الروح أيضاً .

قال في مجمع السلوك : [التجلي عبارة عن ظهور ذات الألوهية وصفاتها ، وللروح أيضاً تجلي ، وبما تجلت صفات الروح مع ذات الروح فيظن السالك أن هذا تجلي الحق ، وعندئذ لا بد من المرشد للخلاص من الهلاك ، والفرق بين التجلي الروحاني والتجلي الرباني أن التجلي الروحاني يؤدي إلى اطمئنان القلب ، ولكنه لا يتخلص من شوائب الشك والريب ، ولا يحصل له التذوق الكامل للمعرفة ، وأما تجلي الحق سبحانه وتعالى فبخلاف ذلك ، والفرق الثاني أن التجلي الروحاني مدعاة إلى الغرور والمجب .

والطلب والاحتياج فيه نقصان ، وأما تجلي الحق فيظهر فيه خلاف ذلك ، فالوجود فيه يصير فناء ، والطلب فيه يزيد للشعور بالخوف والاحتياج .

وتجلي الحق على نوعين : تجلي الذات وتجلي الصفات وكل منهما على أنواع ذكرت بالتفصيل في كتب السلوك مثل مرصاد العباد ، وأساس الطريقة فيقول الشيخ (دستكير شيخ مينا) رحمه الله إن هناك فرقاً دقيقاً جداً بين المشاهدة والكاشفة والتجلي بحيث لا يستطيع كل سالك التمييز بينهما .

وجاء في مرصاد العباد أن المشاهدة تكون بدون تجلي وتجلي ، والتجلي يكون بلا مشاهدة وبمشاهدة ، فإذا كان التجلي من صفات الجمال فهو بمشاهدة ، وإذا كان من صفات الجلال فهو من غير مشاهدة ، إذ المشاهدة من باب المفاعلة تستلزم اثنين ، وتجلي صفات الجلال يقتضي رفع الاثنينية ، وإثبات الوحدة ، أما المشاهدة والتجلي فلا تكونان من غير مكاشفة وتكون المكاشفة بلا مشاهدة وتجلي ثم كلامه ، وهذا كلام مقبول ، ولكني أرى أن المشاهدة بدون تجلي أمر عسير ، لأن التجلي عبارة عن ظهور ذات الألوهية وصفاتها ، فلا جرم أن المشاهدة لا تكون من غير تجلي [^(۱)] ، انتهى كلام مجمع السلوك .

(۱) عبارة فارسية في الأصل لصها :

« تجلي عبارتست از ظهور ذات وصفات الوهيب وروح را نیز تجلی بودگاه باشد که صفات روح با ذات روح تجلی کند سالك پندارد که این تجلی حق است درین محل مرشد باید تا از هلاکت خلاص یابد .

وفرق میان تجلی روحانی وربانی آنست که از تجلی روحانی آرام دل پدید آید و از شوائب شک و ریب خلاص نیابد و ذوق معرفت تمام ندهد . و تجلی حق سبحانه تعالی بخلاف این باشد . و دیگر آنکه از تجلی روحانی غرور و پندار آید ، و درو طلب و نیاز نقصان عود و از تجلی حقانی برخلاف آن ظاهر آید هستی به نیستی بدل عود و درو طلب و نیاز یفزاید .

و تجلی حقانی بر دو نوع است تجلی ذات و تجلی صفات و هر يك از این هر دو مقتضی است .

نفسه هي التي نهبنا عليها بأنها أسماء أحوال المتجلى عليه .

ومعنى قوله : « أسألك وأدعوك » هو القيام بما يجب عليه من آداب ذلك المتجلى وهذا لا يعرفه إلا من ذاق هذا المشهد ، انتهى . [وجاء في كشف اللغات أنه ورد في شرح الفصوص أن أهل الملة قد علموا خبر الرسول لأتمته كما جاء في الصحيح . وهو أن الحق يتجلى يوم القيامة في الخلق في صورة منكورة فيقول أنا ربكم الأعلى ، فيقولون ، نعوذ بالله منك ، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له ، إذن فالخلق حين يظهر يظهر في صور محدودة ، وقد نطق الكتاب بذلك في قوله تعالى : « هو الظاهر والباطن » فلم العارف من هذا أن الله لا يتجلى بصور منكورة اللهم إلا إذا ظهر تجليا ، وهذا تمهيد للوجود المسى باسم النور وهذا معناه وجود ظهور الحق بصور أسمائه في الأكران وأسماء صورته الإلهية وهذا هو ظهور نفس الرحمن . شعر فارسي في الأصل ترجمته :

كل الأشياء موجودة بهذا النفس لأن هذا النفس في الكل ومنه خزانة كل جود ^(۱) . انتهى كلامه

(۱) عبارة فارسية في الأصل نصها :

« ودر كشف اللغات میگوید که در شرح فصوص مذکور است که همه اهل دین خبر کرده اند مراست خود را چنانکه در صحیح آمده است إن الحق يتجلى يوم القيامة في صورة منكورة فيقول أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له پس وقتی که حق ظاهر باشد بصورتهاى محدود و کتاب ناطق است بدینکه هو الظاهر والباطن =

وفي الإنسان الكامل ^(۱) : اعلم بأن الحق تعالى إذا تجلى على العبد سمي ذلك التجلى بنسبته إلى الخلق سبحانه وتعالى شأننا إلهيا ، ونسبته إلى العبد حالا ، ولا يخلو ذلك التجلى من أن يكون الحاكم عليه اسما من أسماء الله تعالى أو وصفا من أوصافه ، فذلك الحاكم هو المتجلى ^(۲) ، وإن لم يكن له وصف أو اسم مما بأيدينا من الأسماء والصفات الإلهية فحال اسم ذلك الولي المتجلى عليه هو عين الاسم الذي تجلى به الحق عليه ، وذلك معنى قوله عليه السلام : « إنه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمده بها من قبل » وقوله : « اللهم إني أسألك بكل اسم سميت به نفسك واستأثرت به في غيبك ^(۳) ، فالأسماء التي سمي ^(۴) بها

= در کتب سلوک مثل مرصاد العباد و أساس الطريقة بتشریح مذکور است . پیر و ستگیر شیخ مینارح میفرماید که میان مشاهده و مکاشفه و تجلی فرقی سخت باریکست هر سالی نتواند که فرقی کند . اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بـ تجلی و با تجلی باشد و تجلی چون تجلی از صفات بـ مشاهده و با مشاهده باشد جمال با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بی مشاهده که مشاهده از بان مفاعله است اثنیست را مخواهد و تجلی صفات جلال رفع اثنیست را اقتضا کند و اثبات وحدت اما مشاهده و تجلی بی مکاشفه نبود و مکاشفه باشد که بی مشاهده و تجلی بودم کلامه نیک میگوید لیکن نزد من بودن مشاهده بی تجلی مشکل من نماید تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیب است پس لاجرم مشاهده بی تجلی نبود »

(۱) الإنسان الكامل ۱۰۶/۱

(۲) عبارة الإنسان الكامل اسم ذلك التجلى

(۳) في الإنسان الكامل في علم القيب عندك

(۴) في الأصول سماها

(التجلی الشهودی) هو ظهور الوجود المسمى باسم النور ، وهو ظهور الحق بصور أسمائه في الأکوان التي هي صورها ، وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل ، كذا في اصطلاحات الصوفية .

(الجنایة) بالكسر وتخفيف النون في الأصل أخذ الثمر من الشجر ، نُقلت إلى إحداث الشر ثم

پس حاصل عدد علم مر عارف را بدین معنی که ظاهر بدین صورتها نیست مگر تجلی و آن تمهید وجود است که مسمی است باسم النور و آن یعنی وجود ظهور حق است بصور اسماء در اکوان و اسماء صور الهیه اند و آن ظهور نفس الرحمن است .

شعر :

همه اعیاء باین نفس موجود
گویا همست این خزانه همه جود

إلى الشر ثم إلى فعل محرم كما أشير إليه في المغرب^(۱) .

وفي الجنایة : الجنایة كل فعل محظور يتضمن ضرراً ، وهي : إما على العِرْض ويسمى قَدْماً أو شتماً أو غيبة ؛ وإما على المال ، ويسمى غصباً أو سرقة أو خيانة ؛ وإما على النفس ، ويسمى قتلاً أو صلباً أو إحراقاً أو خنقاً ، وإما على الطرف ويسمى قطعاً أو كسراً أو شجاً أو قعاً .

وقيل : هي اسم لكل فعل محرم شرعاً ، لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس والطرف ، هذا خلاصة ما في جامع^(۲) الرموز والبرجندی .

(۱) للمغرب ۹۷

(۲) جامع الرموز ۳۳۲/۲

مَطْبَعَةُ السَّعْدَاءِ

میدان احمد امام رضا (علیه السلام سابقا)
۱۲ شارع المهدوی ت ۷۹۱۷۹ ص ۸۰۷۸

Our heritage

kashaf isstilahat al funun

By
Muhammadly Aly Al Faiki Al Tahanwy
(Died in The Twelfth Century. H)

Edited By
Dr. Lutfi Abdul Badi

Persian Text
Translated By
Dr. Abdul Na'im M. Hassanein

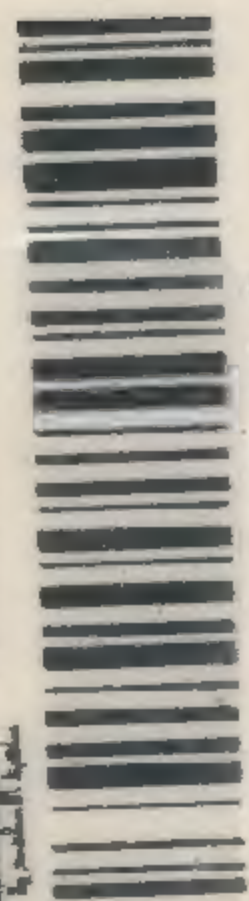
Revised By
Amin Al khuli

Ministry of Culture and National Guidance
Egyptian General Organization
For Editing Translating, Printing and Publishing

Editeurs : Imprimerie Al Nahda
Al misria

9 - Rue Adly - Le Caire

Bibliotheca Alexandrina



0429496